سلسلة المعراج / النصّ، الواقع والخيال 4

د. لويس صليبا

المعراج من منظور الأديان المقارنة

دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه



دار ومكتبة بيبليون
جبيل - لبنان

المعراج من منظور
الأديان المقارنة

سلسلة المعراج / النصّ، الواقع والخيال 4

د. لويس صليبا

المعراج من منظور الأديان المقارنة

دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه

تقديم أ. د. جوزف قزّي/أستاذ الدراسات الإسلامية-جامعة الكسليك

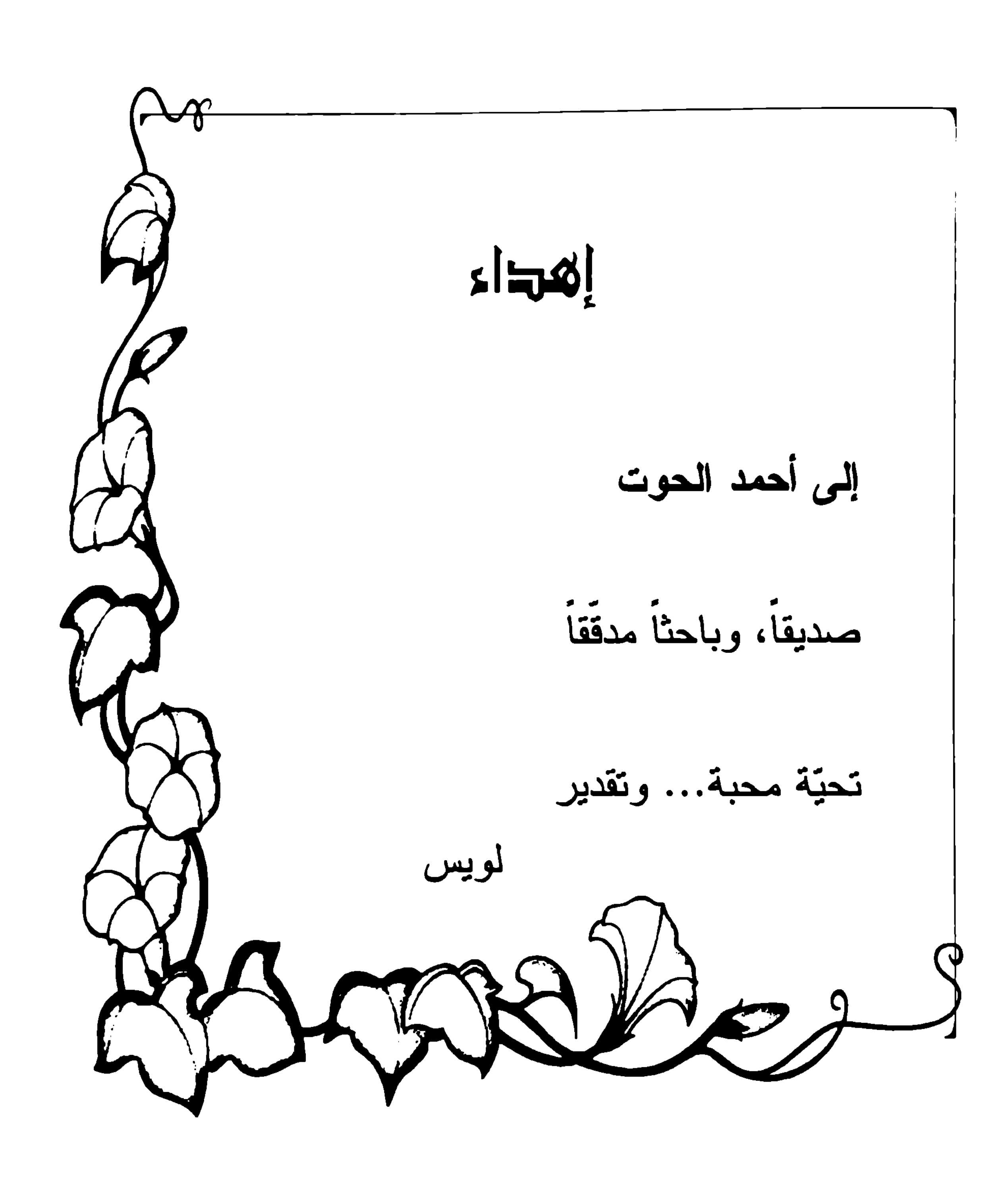
طبعة رابعة مزيدة ومنقّحة



دار ومكتبة بيبليون

جبيل - لبنان

المؤلف/المترجم : د. لويس صليبا
أستاذ وباحث في الأديان المقارنة/ باريس.
www. Thoughts.com/Lwiis Saliba
تقديـــم : الدكتور جوزف قزّي
أستاذ الدراسات الإسلامية/جامعة الكسليك
عنـــوان الكتاب : المعراج من منظور الأديان المقارنة
دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه
عدد الصفحات : 409 ص
سنة النشر : 2016 طبعة رابعة مزيدة ومنقحة/ 2011 ط3
2009 ط2/ 2008 ط1.
تنضيد وإخراج داخلي: صونيا سبسبي
الناشر : دار ومكتبة بيبليون
طريق المريميين – حي مار بطرس- جبيل/ بيبلوس ، لبنان
ت: 09/540256 - 03/847633 ف: 09/546736
www.DarByblion.com
Byblion1@gmail.com



إهداء

إلى أحمد الحوت

صديقاً، وباحثاً مدقّقاً

تحيّة محبة... وتقدير

لويس


الأقصى
سبحان الذي أسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصا الذي باركنا حوله

سلسلة المعراج/النص، الواقع، والخيال

صدر منها

1 – كتاب المعراج للقشيري، نشره وعلّق عليه، د. لويس صليبا. وتسبقه دراسة للناشر بعنوان: المعراج بين المحدّثين والمتكلّمين والمتصوّفين، ط2، 340 ص.

2 – معراج محمد/المخطوطة الأندلسية الضائعة، ترجمة لنصّها اللاتيني مع دراسة وتعليقات وبحث في جذور نظرة الغرب إلى الإسلام، للدكتور لويس صليبا. ط2، 340 ص.

3 – المعراج في الوجدان الشعبي: أثره في نشأة الفِرَق والفنون والكتب المنحولة في الإسلام مع تحقيق لِـ "معراج النبي" عن مخطوطة للشيخ داود الرفاعي، نشر ودراسة د. لويس صليبا، ط2، 370ص.

4 – المعراج من منظور الأديان المقارنة: دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه. تأليف د. لويس صليبا، ط2، 422 ص.

يصدر قريباً

5– المعراج وأثره في التصوير الإسلامي.

6– المعراجَين الفارسي والمسيحي وأثرهما في المعراج الإسلامي.

7– المعراج في مأثورات المحدّثين والمتكلّمين.

مقدمة الدكتور

جوزف قزي

باحث وأستاذ في الدراسات الإسلامية/جامعة الكسليك

للدكتور أ. جوزف قزي رأي خاص في الإسراء والمعراج، يلتقي فيه مع الكثيرين غيره من الباحثين. ونحن إذ نشكر له تفضّله بتصدير هذا الكتاب نذكّر أن الرأي لا يلزم إلاّ صاحبه، (المؤلّف).

الإسراء والمعراج

الإسراء والمعراج عقيدة إسلاميّة، لها جذورها في القرآن وفي حياة نبيّ الإسلام. كما أصبحت، عند بعض المسلمين، عيداً له طقوسه ومناسكه، وعند بعضهم الآخر، معجزةً باهرةً من معجزات محمّد. بعضهم يرفضونها عيداً، لاعتبارهم أن في الإسلام عيدَين لا غير، هما الفطر والأضحى، وبعضهم يعتبرونها معجزةً من معجزات محمّد، فيما يقول بعضهم الآخر لا معجزة في الإسلام إلا معجزة القرآن.

وكل ما في الإسلام من أعياد، كرأس السنة الهجريّة، والإسراء والمعراج، ومولد النبيّ، هي أعياد دخيلة على الإسلام من اليهوديّة والمسيحيّة، لهذا رفضت الوهّابيّة، مثلاً، إقرارها والاحتفال بها رفضاً قاطعاً، وكذلك رفضت أن يكون للنبي محمد معجزات غير القرآن، واعتبرتها أيضاً دخيلة على الإسلام من بلاد الكفر والشرك.

والمسلمون الذين قالوا بالإسراء والمعراج نسجوا حولهما القصص والروايات، آخذين جذورهما من مصادر غير إسلاميّة عديدة. هذه المصادر تناولها الدكتور لويس صليبا في سلسلة من الكتب، سمّاها "سلسلة المعراج/النص، الواقع والخيال". وقد صدر منها حتى الآن أربعة كتب، كما سمّى كتابه الذي نقدّم له: "المعراج من منظور الأديان المقارنة. دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه".

أقدّم هذا الكتاب، وكلّي إيمان بجدّية عمل الدكتور صليبا، فيما أنّي

قليل الإيمان بمثل هذه الموضوعات الماورائيّة والخياليّة غير الواقعيّة وغير المنطقيّة. هذه القصص لا تمتّ إلى الواقع ولا إلى المنطق بصلة، لذا رفضها الرافضون. ولكنّها كتبت لتقوية الإيمان وتنشيطه في الأمور الماورائيّة ليس إلاّ.

أقولها بالفم الملآن إنه لا يضير يقيننا بالله إن لم نؤمن بمثل هذه الأساطير، "أساطير الأولّين"، كما يقول القرآن نفسه. بل قد يكون إيماننا بالله أقوى، وقد يكون عقلنا أكثر قبولاً لله إن نحن جرّدناه ممّا نحن فيه، وممّا هو عندنا، من خضوع لمعطيات المكان والزمان والصفات والمحدوديّة وما إليه من متشابهات.

يعتمد المسلمون على تلك الآية القرآنية، وهي الأولى من سورة الإسراء، ليقولوا بهذه العقيدة. تقول الآية: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وهي آية فريدة في القرآن تشير إلى هذا الإسراء والمعراج، وهي تشمل سَفَر محمد ليلاً، على ظهر البُراق، من مكّة إلى بيت المقدس، برفقة جبريل، ثم عروجه إلى السماوات السبع، واجتماعه بالأنبياء، ورؤية عجائب الملكوت، ومناجاة الله، والطلب إليه تخفيف أوقات الصلاة عمّا هي عليه عند اليهود.

وكانت سرعة الرحلة، فائقة التصوّر، يصفها المحدثّون بأن البراق «كان يضع حافرَه عند منتهى طرْفه». وعند عودته، كما روى الشَيخان، البخاري ومسلم، والحاكم عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله: «رأيتُ ربّي عزّ وجلّ». هذه الرؤية خصّ بها محمّد بالرغم من

قول القرآن بأن الله «لا تُدرِكهُ الأبْصَار»، (سورة الأنعام 103/6).

إلا أن معظم الباحثين والمستشرقين يشكّكون في صحّة هذه الآية، وما تعنيه. ويقول بعضهم: إنها في غير محلّها، إذ هي مقحمة على النصّ، وهي من زمن متأخّر عن زمن محمّد، كما أنها تحمل خطأها في ذاتها، إذ أن "المسجد الحرام" لم يكن بعد موجوداً حتى يُذكر، ولا بالحري "المسجد الأقصى". ثم إن الاختلاف بين المفسّرين يجعل منها موضع ريبة، فمحمّد، عند بعضهم، عندما أسري به، كان في لحاف عائشة، لا في مكان آخر. وإن حدث "شق الصدر" وظهور ملاكَين على محمّد، وهو لم يزل طفلاً، يختلط مع هذا الإسراء.

بالإضافة إلى هذا كلّه، فإن مسألة المعراج مسألة عامّة تشمل كثيراً من الأديان السابقة للإسلام. وعلى هذا يقوم فضل الدكتور صليبا في هذا الكتاب الذي يحتوي معظم النصوص والمصادر التي سبقت القرآن إلى القول بالإسراء والمعراج.

ولئن كنت من جملة المشكّكين في هذا الحدث، وبحصوله لمحمّد أو لأيّ إنسان أو نبيّ آخر، فإني أقدّر جهد الدكتور صليبا في ما جمع من نصوص من مختلف الأديان وكتبها المقدّسة، حول هذا الموضوع الشيّق والشائك في آن. هذه مأثرة عظيمة من مآثره، وموضوع جليل من موضوعات دينيّة وفلسفيّة يغوص في البحث فيها. فله منّا كلّ احترام وتقدير.

أ. د. جوزف قزّي

جامعة الكسليك في 2008/09/25

مقدّمة المؤلّف للطبعة الثانية

غالباً ما تكون الطبعات الأولى من كتبي بمثابة "طبعة تجريبيّـة" للكتاب. وذلك لأسباب عديدة أبرزها اثنين.

1 – رغم التصحيحات المتكرّرة والمتلاحقـة، يبقـى عـدد مـن الأخطاء لا ينتبه الكاتب إليها إلا مع تصفّح كتابه في حلّته الأخيرة قادماً من المطبعة. فيشوب فرحته به صادراً حسرة على ما فاته من أخطاء.

2 – إعادة قراءة المؤلّف بعد الصدور غالباً ما توحي بأفكار جديدة واستطرادات وتعقيبات لم تخطر في البال حين الكتابة. فيبـدأ تـدوين الملاحظات منذ اللحظات الأولى لاستلام الكتاب مطبوعاً.

هذه الأسباب، وغيرها، رسّخت في خاطري قناعـة مفادهـا أن الطبعة الأولى من كل كتاب، لا تعدو كونها إصداراً تجريبياً لـه فـي أحسن الأحوال. وذلك مهما كثرت التدقيقات والمراجعـات وتعـدّدت. وكتابي هذا "المعراج من منظور الأديان المقارنة" مثال بيّن على ذلك. ومن حسن حظّه أنه لقي اهتماماً ورواجاً جعل طبعته الأولى تنفد فـي غضون الأشهر الأولى من صدورها. ما سرّع بالتالي ظهوره في حلّته الجديدة.

قد يكون لرواج هذا الكتاب عدّة أسباب. ولكنني لـن أتوقّـف، أو أفرح، إلا لواحد منها، لما يحمله من مؤشّر إيجـابي. إنـه الاهتمـام المتنامي الذي يلقاه علم الأديان المقارنة عند القـارئ العربـي. فهـذا الأخير غدا بحكم تداخل الثقافات وتفاعلها في زمن الانترنـت وسـائر

وسائط الاتصال السريع مرغماً على أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه وما يقوله أبناؤه عنه، وليس على أساس إسقاطات الغير ومقاربتهم الجدليّة له. سبق وأشرنا في مقدّمة الطبعة الأولى إلى افتقار المكتبة العربية إلى الأبحاث الرصينة في مقارنة الأديان. فكل ما يخرج من المطابع العربية تحت هذا الاسم هو في الغالب جزء من آداب الدفاع والمحاججة ليس إلا. وهذا الاهتمام المتزايد بالأبحاث الجدّية في الأديان المقارنة لا يمكن إلا أن نعتبره مؤشّر تغيّر في الذوق، وانفتاح ونضج في النظرة إلى الآخر... وإلى الذات.

لم تتح لي الفترة الزمنية القصيرة التي تفصل بين صدور الطبعتَين الأولى والثانية من هذا المصنَّف إجراء تعديل جذري في بنيته. ومع ذلك فقد أدخلت فيه العديد من الزيادات. وأبرزها ما خطر لي أثناء إعداد كتابي: الصمت في المسيحيّة. فقد أكّدت لي قراءات جديدة أن مسألة الجدل حول معراج بولس وكيفيّة حصوله: بالجسد أم بالروح كانت حامية في الأوساط المسيحيّة قبيل ظهور الإسلام. وكانت لي في اختبارات القدّيس باخوميوس (ت346)، وكتابات القدّيس يوحنّا السلّمي (ت605 م)، أمثلة على ذلك. فأدخلتها في هذه الطبعة الجديدة، آملاً أن أعود لاحقاً إلى التفكّر في هذه المسألة. وذلك من باب مقارنتها بالجدل المماثل في الإسلام حول معراج الرسول، صلعم.

والطبعة هذه مزدانة بمزيد من اللوحات والصوَر. وأبرزها تلك المأخوذة من الحضارة الفينيقيّة. فقد كثرت في هذه الأخيرة الأساطير والأخبار عن الحيوانات المجنّحة التي يمكن اعتبارها من أسلاف

البُراق. وأظهرت الأبحاث الأركيولوجية في هذه الحضارة الكثير من المنحوتات واللوحات التي تصوّر هذه الحيوانات. فنقلنا في هذا الكتاب عدداً منها، لِما في ذلك من صلة مباشرة بمَوضوعنا.

وثمّة زيادات أخرى متعدّدة أترك للقارئ اكتشافها.

أما التصحيحات فهي الأخرى عديدة. منها ما هو في الشكل والإخراج، ومنها ما طال الأخطاء الطباعية واللغوية. وهنا لا بدّ لي من أن أسجّل شكراً للصديقة جندارك أبي عقل التي دقّقت لغوياً بنص الطبعة الأولى واقترحت عدداً من التصويبات أخذت بغالبيتها.

قد يجد القارئ في ما يلي من صفحات الكثير من الأساطير. ولكن السؤال المطروح يبقى دائماً: إذا جرّدنا الأديان من أساطيرها فما الذي يبقى من الأديان؟ وأين تنتهي الأسطورة في الدين ليبدأ التاريخ؟! من حسن حظّ الإسلام، أو من سوء حظّه يقول البعض، أنه بين الديانات العالميّة الكبرى، هو الأقرب تاريخياً إلينا. وهو بالتالي الأكثر قابليّة للخضوع لمجهر المؤرّخ وتدقيق الباحث.

وختاماً آمل أن يكون إصدار كل كتاب لي، فرصة تتيح قيام حوار جادّ وبنّاء بين القارئ والكاتب. ما يتيح لهذا الأخير مزيداً من التفكّر والتأمّل، في سبيل مزيد من القرب من الحقيقة التي نصبو إليها جميعاً.

Q.J.C.S.T.B.

باريس في 2008/09/15

مدخل إلى أبحاث الكتاب

قد يتساءل الباحث ونحن نقدّم له هذا المصنَّف: الجزء الرابع من سلسلة: المعراج / النص والواقع والخيال، ألا يزال في جعبتنا جديدٌ نعرضه في هذا المجال؟! أو لم تستوفِ كتب ثلاثة متوالية البحث في الموضوع. فأنهكته دراسة وفحصاً وتمحيصاً؟!

صحيح أن المعراج لم يشغل في النص القرآني سوى آية واحدة هي على الأرجح آية الإسراء 1/17 كما يقول الكثيرون، أو بضع آيات في أحسن تقدير، وفقاً لفرضية بعض المفسّرين القائلة إنّ عدداً من آيات سورة النجم يتناول المعراج.

ولكن إذا كان المعراج لم يشغل في المصحف سوى هذه المساحة الضئيلة فذاك لم يمنعه من أن يملأ الوجدان الإسلامي والمخيلة والفنون ويشغلها منذ قرون وإلى اليوم.

والتوسّع والتعمّق في دراسته ونشر نصوصه، قلنا ونكرر، مدخل لفهم تطوّر العقيدة والتفسير وعلوم الحديث وغيرها في الإسلام. لذا فأربعة بل عشرات المجلدات قد لا تفي هذا الموضع حقّه.

والمعراج في رواياته يقودنا، لا محالة، إلى دراسة في الأديان المقارنة. فالتشابه بين هذا الحدث، كما رواه المسلمون، وما نجده في المأثورات الدينية السابقة للإسلام وفي مختلف الثقافات الهندية والرافدية والفرعونية والفارسية واليهودية والمسيحية، أمر يستوقف كل باحث ويسترعي انتباهه. فيجد أن لا مفرّ له من دراسة هذه الروايات

المتنوّعة لاستجلاء أسباب التشابه بينها، وبالتالي إمكانية التفاعل والمبارزة والتأثّر بين هذه النصوص والحضارات المختلفة، ولا سيما التداخل بينها وبين روايات المعراج.

سبق وذكرنا أن روايات المعراج أشبه بلوحة *Puzzle*. اللوحة اللغز التي تركّب من أجزاء متعدّدة. والاكتفاء بتجميع الأجزاء الداخلية، أي العناصر الإسلامية البحت لهذه اللوحة، يساعد حتماً في توضيح الصورة، ولكنه لن يجلوها بشكل نهائي وكامل. وتبقى الحاجة إلى قطع وأجزاء خارجية لتكتمل اللوحة وتتضح.

فتداخل آداب الرؤى والكتابات المنحولة وحكايا الصعود من مختلف الثقافات والأديان في روايات المعراج، وتطوّر هذه الأخيرة من أحاديث موجزة إلى نوع أدبي حوى الكثير من العناصر الملحمية والرؤيوية للحضارات المجاورة أمرٌ لا يمكن اليوم إخفاءه أو إنكاره. والأجدى دراسته بموضوعية ورصانة. وأية دراسة من هذا النوع هي في صلب علم مقارنة الأديان *Sciences des religions comparées*، أو الأديان المقارنة.

وهذا العلم الذي كان علماء العرب والإسلام كالبيروني (ت1048 م) من أبرز روّاده[1]، نجده، وللأسف الشديد، غائباً غياباً شبه تام في الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة. وما يُقدّم في العربية اليوم تحت اسم الأديان المقارنة أو علم مقارنة الأديان لا يمتّ إلى هذا العلم بأية صلة. وهو في أحسن الأحوال لا يعدو كونه جزءًا من آداب الدفاع أو

---

1 - أنظر بحثنا عنه: البيروني رائداً في علم الأديان المقارنة في كتابنا: أقدم كتاب في العالم، ريك ڤيدا دراسة ترجمة وتعليقات، لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط2، 2007، ص 29 و ص 201 – 217.

لاهوت الدفاع أو الدعوة الديماغوجية والتبشير.

ولنعطِ على ما قلنا مثلاً يوضح الفكرة: فصديقنا الشيخ الدكتور أحمد حجازي السقّا، كان، رحمه الله، يعتبر نفسه من الباحثين والمؤلفين في الأديان المقارنة. ومما نشر من نصوص، مصنّف لنجم الدين البغدادي الطوفي (ت 716 هـ) عنوانه:"الانتصارات الإسلامية في كشف شبهات النصرانية". وقد غيّر عنوان الكتاب فجعله: "الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان". وقال في تصديره له: «هذا كتاب جيّد في علم مقارنة الأديان»[1]. ثمّة سؤال بديهي يطرح نفسه هنا، هل في مقارنة الأديان أو أي علم آخر انتصارات وانكسارات؟! وهل من الموضوعية والرصانة بشيء توظيف علم رزين ومحايد في السجال والجدل بين الأديان، واختراع انتصار وهمي لهذا الدين على ذاك؟ وأين المقاربة العلمية؟ بل أين الموضوعية في كل ذلك؟.

ومثل آخر على ما نقول: أتحفنا الباحث والمؤرّخ السوري د. سهيل زكّار منذ عقد من السنين بما أسماه المعجم الموسوعي للديانات والعقائد...الخ. وأقل ما ينتظر المرء من معجم كهذا الحياد والموضوعية في العرض والبحث المقارن الرصين الذي ينأى عن الانحياز. ولكن زكّار يصدمنا، منذ مقدمة معجمه الذي تبلغ صفحاته 1218 ص، بخلاصة بحثه في الأديان. يقول: «بين يدي القارئ الكريم معجم ضمّ بين دفّتيه عدداً كبيراً من المواد الدينية التي يمكن من خلالها تكوين صورة مجملة، أو لنقل شبه مفصّلة، عن ديانات البشرية

---

1 - الطوفي، نجم الدين البغدادي (ت716 هـ)، الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان، دراسة وتحقيق أحمد حجازي السقّا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1983، ص4.

الحالية(...)، والمتمعّن في هذه المواد لن يكتسب المعرفة فقط. بل سيجد بالبرهان الذي لا يدحض أن جميع الديانات والعقائد باستثناء الإسلام فيها نقص وتعددية وتناقض (...)، سيجد كل الديانات والعقائد استهدفت الوصول إلى التوحيد والكمال، فلم تستطع. وفقط الإسلام قدّم صورة للتوحيد هي الأنقى والأطهر والأسمى، وحقّق مثالية الكمال»[1].

لكأننا نخضع الأديان لمباراة دخول *Concours*، لاختيار واحد فقط منها.

ويضيف زكّار: «مع الإسلام انتهى التاريخ لأن الإسلام يجبّ ما قبله»[2].

وبشأن الأديان، لا يرى زكّار سوى دين واحد يستحقّ هذه التسمية. يقول: «إنني أرى أنه لا يجوز إطلاق اصطلاح دين إلا على العقيدة الكاملة الحاوية بلا تناقض لكل ما يحتاج إليه الإنسان من شعائر وممارسات تعبّدية مع أنظمة ناظمة للحياة بشكل كامل، مع نظرية صحيحة بشكل مطلق للخليقة ونشوء الكون، وذلك ضمن إطار وحدانية نزيهة معصومة من التناقضات والنقص، وهذا في الحقيقة لا ينطبق إلا على الإسلام»[3].

فهل من نظرية صحيحة بشكل مطلق للخليقة ونشوء الكون؟!

حبّذا لو دلّنا عليها د. زكّار، وشرحها لنا؟! فهي حلم العلماء

---

1 - زكّار، د. سهيل، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفِرَق والطوائف والنحل في العالم، دمشق والقاهرة، دار الكتاب العربي، ط1، 1997، ج1، ص7.

2 - م.ن.

3 - م.ن، ص 8 - 9.

والحكماء منذ بدء التاريخ. ولا يسمح لنا السياق بالتوقّف عند كثير من تعميمات زكّار وتأكيداته. ونكتفي بالتساؤل: ما الذي يُرجى من معجم في الأديان، يعتبر صاحبه أن ما من دين سوى الإسلام؟! ولن نناقش زكّار في قناعاته الدينية، فهي شأنه. ولكن أهكذا يُقدّم لعمل موسوعي يعرض لكل الأديان ويُستهل بنفي حتى صفة الدين عنها؟!

المكتوب (الرسالة) يُقرأ من عنوانه، كما يُقال.

تلك نماذج معبّرة عمّا في العربية اليوم، مما يُزعم ويُدّعى أنه في علم مقارنة الأديان.

علم مقارنة الأديان ليس مطية لأي دين، أو أي رجل دين، لإظهار تفوّق مذهب أو عقيدة على أخرى. فهذا ليس من العلم بشيء. فالأديان المقارنة بمقاربتها ومنهجيتها الهادئة المحايدة أبعد ما تكون عن غائيّة أن تنصر أيّ دين على آخر. إنها هنا لتصف وتدرس تفاعل الأديان وتداخلها وتطوّر فهمنا لها. لا لتشعل الحروب والمعارك بينها.

ومن أبرز ما استخلصنا، في بحثنا المقارن في هذا الكتاب، الحقيقة التاريخية التي سبق أن خلصنا إليها في عدد من أبحاثنا السابقة. والتي عبّرنا عنها بالفرنسية كما يلي:

Les religions ne meurent pas, et celles qui disparaissent entre elles se réincarnent dans les religions suivantes.

الأديان لا تموت. وما يختفي منها يتقمّص في الأديان التالية.

هل ماتت الديانة الفرعونية أو أديان الرافدين؟! في الصفحات التالية من هذا السفر ما يؤكّد أنها استمرّت حيّة في الكثير من الأديان التوحيدية. وأن العديد من مفاهيمها وتصوّراتها وعقائدها لما تزل حيّة في المسيحية والإسلام. والأبحاث التالية بيّنت، على سبيل المثل، أن

المفهوم الفرعوني للدينونة الأخيرة والميزان تقمّص ثوباً جديداً في الإسلام.

والأمثلة الأخرى كثيرة وعديدة. ويمكن العودة إليها في الدراسة.

والآن ماذا يتضمّن هذا الجزء الرابع من سلسلة "المعراج/ النص والواقع والخيال"؟! وما الذي يميّزه عن سائر الأجزاء؟!.

يتّضح من عنوان هذا الكتاب أنه دراسة للمعراج من زاوية الأديان المقارنة.

والدراسة هذه تنقسم إلى شقّين وبابين:

- الأول يتناول أبحاث المستشرقين في الإسراء والمعراج.

وقد عرضنا في الفصل الأول من الباب الأول لأبرز الأبحاث الاستشراقية في الإسراء وإشارة النص القرآني إلى هذا الحدث. وبالتالي موقع آية الإسراء في هذا النص ومنه. وكان لا بدّ لنا لإنجاز هذا العمل من العودة إلى العديد من مؤلفات المستشرقين بالفرنسية والإنكليزية وتلخيصها بشكل يحفظ أبرز نقاطها وعناصرها، ومن ثم ترجمتها إلى العربية. وتكمن مساهمتنا في هذا المضمار في أننا نقدّم للباحث العربي أول نص، بلغة الضاد، يعرض ويلخّص أبرز الأبحاث الاستشراقية في الإسراء. وقد استعنّا في محصّلتنا *Synthèse* المعروضة بمقالة المستشرق جيليو *Gilliot* في هذا المجال، وبأبحاثه.

وعرضنا المحايد لم يمنعنا من مناقشة عدد من النظريات هذه، ليس بهدف النقض، بل لمزيد من التوضيح. ونبّهنا القارئ، في مستهل هذا الفصل، إلى أن العديد من الطروحات قد تبدو غريبة عليه وربما صدمته. ولكن هذه الجُدّة لم تكن لتشكّل عائقاً بيننا وبين عرض هادئ

وموضوعي. تاركين للقارئ في النهاية حرّية تكوين فكرة وموقف من هذه الآراء.

وفي الفصل الثاني انتقلنا إلى عرض أبحاث المستشرقين في المعراج والآيات القرآنية التي فُسّرت بأنها تشير إليه. كما عرضنا لأبحاثهم في الجدل الذي أثير داخل الإسلام حول رؤية الرسول ربّه في المعراج والمسائل التي تثيرها هذه الرؤية المحتملة من تشبيه وتجسيم.

وأبرز مساهمات هذا الفصل العرض الملخِّص لنظرية المستشرق المعاصر سلز *Sells*. وما يجده من صلة نصّيه وخيط خفي يمتدّ من سورة النجم إلى سورة الطور ويربط سورة النجم مع سورة القدر، وهذه الأخيرة مع سورة المعارج التي ترتبط بدورها مع سورة الطور. والصلة هذه هي التي وفّرت، برأي سلز، الأساس القرآني لنمو روايات المعراج وتطورها. وهو رأي يستحقّ التوقف عنده والمناقشة!.

وتوقّفنا مطولاً في هذا الفصل عند الرؤية التي تتحدّث عنها سورة النجم. هل هي رؤية لله أم لملاك؟! وعرضنا لمختلف الآراء في هذا الموضوع وللأبحاث الاستشراقية فيه.

والشقّ الثاني، والذي استأثر بالحجم الأكبر من هذا المجلّد أفردناه لدراسة مقارنة بين روايات المعراج وما سبقها من مأثورات ونصوص مماثلة ومشابهة في مختلف الأديان والحضارات. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة، المنهجية التالية: بداية مدخل وتعريف عام بما أسميناه مصادر المعراج، أي مختلف الكتابات والروايات التي حكت عروج العديد من الشخصيات التاريخية والأسطورية وصعودها إلى السماء. وقد قسّمنا هذه المصادر إلى فئات سبع: هندية ورافدية وفرعونية وفارسية

ويهودية ومسيحية وعربية/جاهلية. وعرّفنا بكل فئة ذاكـــرين ميزاتهـــا والطريق المحتمل سلوكها إياه للدخول في روايات المعراج. كل ذلـــك شكّل مادّة الفصل الأول من الباب الثاني.

أما في الفصول السبعة التالية. فعمدنا إلى تشريح أبرز عناصـــر روايات المعراج وتقسيمها، وعزل كل عنصر أو مجموعـــة عناصـــر متقاربة ودراستها على حدة.

وهكذا درسنا مواضيع الصعود بالجسد وشقّ الصدر والأكـــواب الثلاثة والأصوات المنادية في الفصل الثاني وعرضـــنا لأشـــباه هـــذه العناصر في المصادر القديمة المختلفة. وقارنّا بـــين نصـــوص هـــذه المصادر وروايات المعراج.

وأفردنا الفصل الثالث لدراسة وسيلتَي السَـــفَر والارتحـــال فـــي روايات المعراج: أي البُراق والسلّم. وأبنّا أن كلاًّ منهما نجد مصادر له في الروايات القديمة السابقة للأديان التوحيديـــة: أي فـــي النصـــوص الهندية والرافدية والفرعونية، فضلاً عن النصوص اليهودية والمسيحية القانونية والمنحولة. وطريقتنا، في هذا الفصل وما سبقه وما تلاه، هي أبداً عينها: نعرض للنصوص، ننقلها، وأحياناً نترجمها، ونـــدعها هـــي تتحدّث عن نفسها. أكثر مما نتحدّث عنها. فإن غاب نشـــر أو تحقيـــق نصّ معين من روايات المعراج عن هذا الجزء الرابع من السلسلة-كما كانت حال الأجزاء الثلاثة الأولى-فذلك لا يعني مطلقاً غياب المنهجية التي التزمنا بها في الأجزاء السابقة، وهي إعطـــاء الأولويـــة للـــنص ونشره وتقديمه على إبداء الرأي وإطلاق الأحكام. من هنا لم نرَ حرجاً في عرض أو نشر أي نص، طويلاً كان أم موجزاً، يفيد في دراســـتنا

المقارنة هذه.

فعدنا إلى نصوص الملاحم والأساطير في الهند والرافدين واليونان ومصر وإلى النصوص القانونية وبالأخصّ المنحولة في اليهودية والمسيحية، واستقرأنا ما يفيد بحثنا. ونشرنا كل ما من شأنه أن يسلّط ضوءًا أو يشرح تفصيلاً أو وصفًا ما في روايات المعراج. ومقصدنا الدائم كان التركيز على عرض النصوص وتقديمها وتحليلها أكثر منه إطلاق المواقف والأحكام. نقارن بين النصوص التي نعرض وما يماثلها في روايات المعراج. فنبيّن أوجه الشبه أو التأثّر المحتمل، وندع الحكم والموقف للقارئ.

وقد يُؤخذ على دراستنا ومنهجيتها تركيزها على عرض النصوص وتقديمها ومقارنتها على حساب استخلاص الآراء والأحكام بنتيجة المقارنة. فنقول في الرد على ذلك إن ما أنجزنا في هذه الدراسة هو المدخل الصحيح والمقاربة اللازمة لأي بحث تحليلي *Analytique* وجمعي *Synthétique* تالٍ. من دون أن يعني ذلك غياب التحليل والمحصّلة في دراستنا. فالأول نلقاه غالباً في صلب الفصول. والثاني في خلاصتها أو الخاتمة الأخيرة.

ولن نمضي في عرض ما جاء في الفصول الخمسة التالية للفصل الثالث، فتفاصيل ذلك ترد في قائمة المحتويات.

وإنما نشير، بل نؤكد أخيراً وليس آخراً، أننا في كل ما عرضنا ودرسنا وقارنّا، لم نسعَ، بأي شكل، إلى الحطّ من شأن أيّ دين وقدره ومنزلته، وذلك عبر القول بأنه أخذ عن دين آخر. فتفاعل الأديان وأخذ اللاحق عن السابق أمر غدا اليوم حقيقة لا يرقى إليها الشك. وواقعة

تاريخية أكّدتها الأبحاث التاريخية والدراسات العقائدية والمقارنة.

بل إنها أكثر من واقعة وحقيقة: هي سنّة الحياة، وناموس التطوّر والاستمرار والبقاء. الأخيرون يأخذون عن الأولين، واللاحقون عن السابقين. والأديان لم تشذّ عن هذا القانون الطبيعي الذي خضعت له سائر الكائنات معنوية كانت أم طبيعية.

فلا يضير دين أخذه عن آخر. والكل خضع لشريعة الأخذ والعطاء.

وهل تستطيع الكائنات أن تحيا وتستمرّ من دون أخذ وعطاء؟!.

Q.J.C.S.T.B

د. لويس صليبا

باريس في 2007/02/20



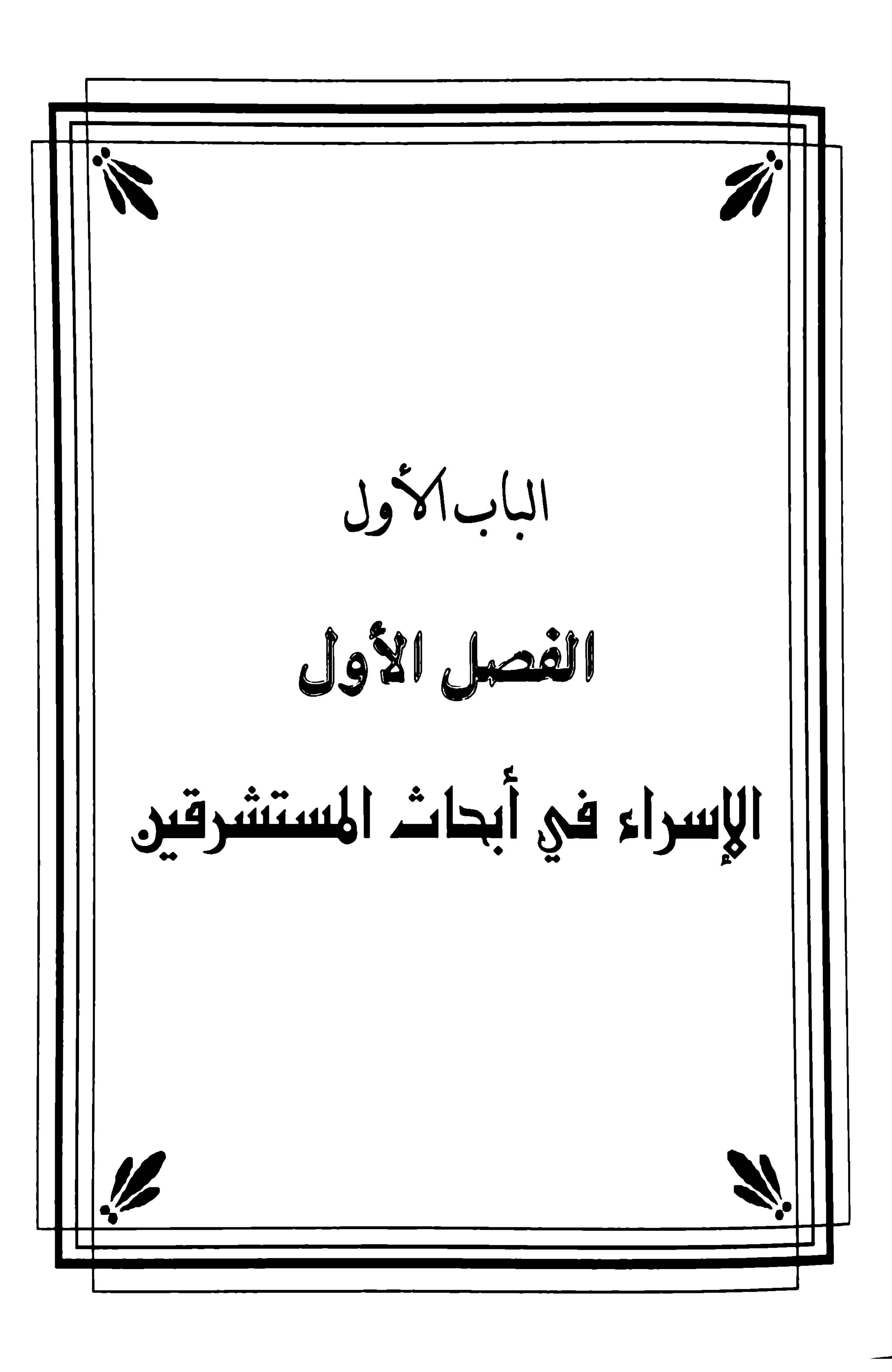
الباب الأول

الإسراء والمعراج والرؤية في أبحاث المستشرقين

فصول الباب الأول:

1 - الإسراء في أبحاث المستشرقين

2 - المعراج والرؤية في أبحاث المستشرقين



الباب الأول

الفصل الأول

الإسراء في أبحاث المستشرقين

مواضيع الفصل الأول/الباب الأول:

- مدخل إلى منهجية المستشرقين
1 - نولدكه وآية الإسراء
2 - بيڤان واستبعاد الرحلة المعجزة
3 - شريك: المسجد الأقصى في السماء
4 - هوروڤتس على خطى شريك
5 – ريتشارد بيل: آية متأخرة زمنياً
6 - غيّوم: المسجد الأقصى في الجِعرانة
7 - پاره يرفض مقولة غيّوم
8 - وانسبروغ: عبده تعني موسى
9 - بوس: الأقصى ليس في القدس
10 - نوويرث: الكعبة هي القبلة الأولى
- نظرة مقارنة في أبحاث المستشرقين

مدخل إلى منهجية المستشرقين

سنعمد في هذا الفصل إلى عرض آراء المستشرقين وأبحاثهم حول الآية الأولى من سورة الإسراء. والتي سندعوها اصطلاحاً واختصاراً آية الإسراء.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (الإسراء 1/17).

ولا بد، قبل أن نباشر هذا العرض، أن ننبّه القارئ، إلى أنه قد يستغرب ويندهش من بعض آراء المستشرقين. وقد يصدمه البعض الآخر. فهذه الآراء بعيدة بل ومناقضة أحياناً لما في كتب التفسير ومصنّفات التراث عن الإسراء والمعراج. ذلك أن المقاربات والأسس مختلفة تماماً. فالمستشرقون لا ينطلقون من مسلّمات يعتبرها الفقهاء والمفسّرون حقائق لا تمسّ: كانتفاء التحريف والزيادة والنقص والإضافة في النص القرآني: فهذه المقولة التي يجمع عليها المسلمون اليوم، كما أجمعوا بالأمس، ليست بالنسبة إلى المستشرقين سوى مجرّد فرضية يُعوزها الدليل. وهم غالباً ما ينطلقون من فرضية مناقضة تماماً: وهي أن النص القرآني الذي بين أيدينا كان موضع صياغة وتأليف وإعادة تجميع استمرّت زمناً بعد وفاة الرسول، صلعم. ونحن

هنا لسنا في وارد تأييد فرضيتهم هذه ولا نفيها، وإنما نعـرض بحياد لآرائهم هذه، عملاً بالحديث النبوي القائل: «ناقل الكفر ليس كافراً».

وما الغرض إذاً من عرض هذه الأفكار التي قد تصدم القارئ المسلم؟!

- أولاً: من المفيد أن يعرف كيف يفكّر الباحثون الغربيون في الإسلام، وما هي منهجيتهم ومقارباتهم في دراسته.
- ثانياً: ما الفائدة في دراسة عن المعـراج كهـذه، إذا أعدنا المقولات المكرورة في عشرات بل مئات الكتب التـي تتنـاول هـذا الموضوع؟

ثمّة أناس وباحثون فكّروا وبحثوا في هذه الظاهرة بطريقة أخرى مختلفة عما نجد في كتب المأثورات القديمة وكتب الدعاة المعاصـرة. ومن المفيد أن نطّلع على نتائج تفكّراتهم ومباحثهم.

لذا فسنلجأ فيما يلي إلى عرض مختلف الدراسـات الاستشـراقية حول آية الإسراء، والتي يمكن اعتبارها نموذجاً معبّـراً وبيّنـا عـن الدراسات الاستشراقية القرآنية بشكل عام.

وسنعطي الأولوية لعرض الدراسات التي تتعلّق بالنص القرآنـي نفسه مقابل عدم التركيز على تلك التي تتناول روايات الأحاديث بشأن الإسراء. علماً أننا لا نستطيع أن نتجاهل تماماً الأحاديث، مـا دامـت المسألة تتعلّق بالقرآن وبالرسول محمد، صلعم.

ونهجنا في هذا البحث هو العرض المحايد من دون أن يعني ذلك استبعاد مناقشة النظريات المعروضة. على ألاّ تكـون هـذه المناقشـة بهدف النقض وإنما لمزيد من التوضيح.

نولدكه وآية الإسراء

مما لا شك فيه أن عمل المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836 – 1930). ومساعده فريديريك شفالي (1863 – 1919). كان، ولا يـزال، مرجعاً أساسياً لكل بحث في تاريخ القرآن. فكل الفرضيات التي أطلقها مَن أتى بعدهما تدور حول نظرياتهما رفضاً، مناقشة، أو قبولاً.

ومعلوم أن أبحاث نولدكه وشفالي سبقتها أبحـاث فايـل *G. Weil* (1808 – 1889). لذا فنظرياتهما تُرجع إلى أبحاث هذا الأخير. وإذا كنّا سنتوسّع في عرض نظريات نولدكه، فلأنها أساس الأبحاث القرآنية في الغرب عموماً، ولا سيما في ما يتعلّق بآية الإسراء خصوصـاً. ومـن حسن الحظ أن كتاب نولدكه المهم في تاريخ القرآن، قد ترجم مـؤخراً إلى العربية، مع أن العديد من اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية لمّا تزل تفتقر إلى ترجمة لهذا الأثر. وهو أمرٌ يغنينا عن ترجمـة آراء نولدكه. في حين أننا، في بقية أجزاء هذا الفصل، سنعمد إلى ترجمـة آراء غيره من المستشرقين. يقول نولدكه[1]:

«سورة الإسراء 1/17، تتعلّق بإسراء محمد من مكّة إلـى بيـت المقدس. ويعتبره التفسير التقليدي معجزة. ما لا يتوافق مع كون النبـي رفض اجتراح المعجزات صراحة في القرآن: الرعد 7/13 – 8، الإسراء 93/17. ﴿هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً﴾، الفرقان 6/25، العنكبوت 50/29. وأعلن أنه نذير وبشير فقط. لهذا ينبغي علينا أن نفترض أن محمداً أراد أن يروي حلماً وحسب. ولا يمكن التوفيق بين هذا الافتراض والـنصّ

---

1 - نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن ترجمة وتحقيق د. جـورج تـامر، بيـروت، مؤسسة كوراد أدناور، ط 1، 2004، ص 120 – 122.

الحرفي للآية 1 إلا إذا اعتبرنا أن محمداً لم يعتبر الحلم خدعة حسّية، بل خبرة فعلية عاشها. مخيّلته المُثارة تلامس هنا فكر الشعوب البدائية الساذج، وبحسبه يستطيع الحالم فعلاً أن يستقبل أشخاصاً غرباء يزورونه أو يذهب هو إليهم. ومن الممكن، لكن غير القابل للإثبات أن تعني الآية 60/17، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾، ذلك الحلم، حتى لو كان جزءاً من الموعظة نفسها كما الآية الأولى. ويحضّنا السياق بالأحرى على التفكير في رؤيا أظهرت للنبي شيئاً من أمور الآخرة. نودّ أن نشير أيضاً إلى أن الرؤيا لا تقتصر على الحلم وحسب، بل هي أيضاً رؤيا اليقظة في النهار. ولا يجوز في أي حال ضم الآية 93/17 ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ﴾، إلى السياق، فهي تتحدّث عن صعود إلى السماء من ناحية افتراضية فقط. وحتى لو كانت الآية تشير إلى المعراج، كما يظن البعض، فإن ذكر الإسراء لا يأتي إلا في الآية الأولى فقط. وتجمع الأحاديث عادة بين الحدثين. لكن المعراج حدث على قدر كبير من الأهمية والاستقلالية، يجعل تجاهله في الآية الأولى أمراً لا يسهل فهمه. وبالنظر إلى أن المعراج لا يذكر في أيّ موضع قرآني آخر، فقد تكون هذه القصّة الخرافية نشأت بعد وفاة محمد. ولعلّ ذلك حصل اعتماداً على ما تنقله إلينا المصادر المسيحية القديمة عن بعض مَن اختُطفوا إلى السماء. إذ جاء في رسالة بولس الثانية إلى قورنتس: «أعرف رجلاً مؤمناً بالمسيح اختطف إلى السماء الثالثة منذ أربع عشرة سنة: أبجسده؟ لا أعلم، أم بغير جسده؟ لا أعلم، الله يعلم. وإنما أعلم أن هذا الرجل اختطف إلى الفردوس: أبجسده؟ لا أعلم أبغير جسده؟ الله أعلم. وسمع

كلمات تلفظ، ولا يحلّ لإنسان أن يذكرها»، (2 قورنتس 2/12 -5).

ولا يمكن ربط الآية الأولى بما يليها، كما يتّضح للعيان، فلا يحتاج ذلك إلى دليل. ففي سورة فاصلتها واحدة هي الألف يثير الشك كون الآية الأولى وحدها "يرَ". لكن لا يمكن إعطاء تفسير أكيد لوضع النص الحالي. ربما سقطت بعد الآية الأولى بعض الآيات التي تقود بصورة طوعية إلى الآية الثانية. أو أن الآية الأولى انتُزعت من سياق آخر ووضعت عمداً في مكانها الحالي، لأن الآية 60/17 جعلت على علاقة بها. في هذه الحال يمكننا أن نفترض ضياع المقدّمة الأصلية التي سبقت الآية 2. أما زعم فايل أن الآية الأولى ألفت بعد موت محمد وضُمّت خطأً إلى القرآن، فهو غير محتمل على الإطلاق. ويعلن البيضاوي أن الآية 11/17 مدنية، لكن هذا خطأ، فمصدره، وهو الزمخشري، يذكر الآية فقط في معرض رواية حادث وقع بعد الهجرة، من دون أن يشير إلى أنها نشأت آنذاك. أما من بين الآيات 22/17 و41/39 التي تضم باختصار الفرائض الواجبة على المسلم، فالآيتان 32/17 و 34، بحسب الحسن البصري، والآية 26 والآية 36 بحسب روايتين أخريين مدنية. ويرى فايل ذلك أيضاً على الأقل بالنسبة للآية 33»، [1].

وفي الجزء الثاني من تاريخ القرآن. يعود نولدكه مجدّداً إلى آية الإسراء وإلى السورة بأسرها. ذاكراً بعض الآيات التي يشكّك غوستاف فايل *Weil* بصحتها. يقول نولدكه:«أخيراً ينكر فايل أيضاً صحّة الآية الأولى من سورة الإسراء 1/17. وقد وضعت الآية، بحسب رأيه، بعد

---

1 - نولدكه، م. س، ص 120 – 122.

وفاة محمد، وربما ضُمّت إلى القرآن في عهد أبي بكر. فلا يمكن أن يكون محمدًا قد ادّعى لنفسه الاختطاف العجائبي إلى بيت المقدس، وهو لا يفتأ يشدّد في القرآن على أنه واعظ ومنذر وحسب وليس مجترح عجائب (الرعد 7/13)، وهذا اعتراض مشروع. ويكفي أن نلقي نظرة على الآيات، الرعد 7/13، الإسراء 93/17، الفرقان 7/25، العنكبوت 45/29، لنتأكّد من الأمر. لكنه يتداعى إذا فهمنا الاختطاف الليلي على أنه حلم. توجد آثار لهذا التفسير في التراث الإسلامي أيضاً الذي يتمسك بحدوث المعجزة. ولا يشير نص القرآن إلى أن الأمر كان حلماً، بل يتحدّث عن الإسراء وكأنه حقيقة واقعة. من أجل أن نتجنّب الوقوع في هذا التناقض، يمكننا الافتراض أن مخيلة النبي المثارة، التي تلامس هنا فكر الشعوب البدائية شعرت بالحلم كأنه خبرة حقيقية، كما أن رؤى محمد الواردة في سورة النجم 6/53، وسورة التكوير 23/81، تُعرض وكأنها خبرات حقيقية. نظراً إلى أن القرآن لا يفيدنا شيئاً آخر عن ذاك الحدث. فسورة الإسراء 60/17، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ﴾ لا علاقة لها بالأمر. ونظراً إلى أن الأحاديث التي تربط بالآية الأولى ليست قادرة على أن تبرهن شيئاً، يجوز لنا أن نرى في الإسراء الليلي عملاً قام به بطل ديني آخر من أبطال العصور الخوالي. لكن هذا التفسير يخلق صعوبات جديدة. فليس من بين شخصيات الكتاب المقدّس التي تُربط بالكعبة مثل آدم وإبراهيم مَن تُنقل عنه معجزة كهذه. ولم يصلنا في أي من الأساطير المعروفة أن حزقيال الذي يقال أن الروح أخذه بناصية رأسه ورفعه بين الأرض والسماء وأتى به إلى أورشليم (حزقيال3/8)، كان على علاقة ما بالكعبة.

ملاحظة فايل أنه ليس في الآية ما يربطها بما يليها، هي ملاحظة صائبة، لكنها بلا أهمية بالنسبة لمسألة صحة الآية. وهذا ما ينطبق أيضاً على الكثير من الآيات القرآنية التي لم تُنتقد بعد. لكن الأمر يمكن إيضاحه بأن الآية فقدت تتمتها الأصلية، وقد تكون الفاصلة الشاذة المنتهية بِ "ير" بينما تنتهي الآيات المئة والعشر الأخرى من السورة بدون استثناء بالألف، دليلاً على أن المقطع كله كان موجوداً، من قبل، في موضع آخر.

أما انتماء الآية إلى القرآن فليس موضع جدل وما يُزعم من أنها غير صحيحة لغوياً ليس إلا من بنات خيال فايل. وليس من الضروري أن نعتبر أن في عبارة أسرى ليلاً حشواً، فلفظ ليلاً قد يعني أيضاً في ليلة ما. في هذه الحال لا يمكن التخلّي عن لفظ ليلاً، شأنه في ذلك شأن ألفاظ أخرى مثل الليل، ليلهم في مواضع مثل سورة هود 81/11، والحجر 65/15، وتوجد العبارة التي يرى فيها فايل عيباً في موضع قرآني آخر هو سورة الدخان 23/44، ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلاً﴾. حتى لو كان مصيباً من ناحية الأسلوب. فإن هذا لا يدلّ على شيء بالنسبة إلى صحّة الآية: فالحشو ظاهرة موجودة في كل لغات العالم. يضاف إلى ذلك أن استعمال الفعل أسرى مُرفقاً بحرف جر أو بدونه هو استعمال عادي. ويزوّدنا القرآن بمئات الأمثلة على انتقال الكلام من ضمير الغائب المفرد إلى ضمير المتكلّم بالجمع حين يتحدّث الله عن نفسه. ولا يرد ذلك ضمن الآية المذكورة إلا نادراً. لكنني اكتشفت في السور 30 إلى 50 حالتين، فاطر 27/35، وغافر 77/40. وبالعكس الزمر 2/39. فيما يتوزّع تبدّل الضمائر هذا في موضعين آخرين: الفتح 1/48 و 8

على آيتين تشكّلان نمطاً واحداً. مَن أراد التهرّب من هذه الحجج الراجحة بأن يدخل على الخط شخصاً ماهراً في تقليد الأسلوب القرآني سيواجه للتو صعوبات جديدة. فنحن ننتظر من محرّف بارع كهذا، أن يهتمّ بخلق اتصال أفضل بين الآية وما يليها وباختيار فاصلة ملائمة. ويجب بالدرجة الأولى الكشف عن الدافع إلى الإضافة. وهذا لم ينجح به أحد إلى الآن»[1].

يمكننا أن نستخرج من تحاليل نولدكه السابقة استنتاجاته التالية:

1 - آية الإسراء 1/17، هي بالفعل جزء لا يتجزّأ من القرآن. وليست موضوعة فيه، بتاريخ لاحق بعد وفاة محمّد كما زعم فايل.

2 - من الممكن أن يكون محمد قد اختبر هذا الحدث كحلم، وأنه بالتالي لم يشكّك بحقيقته.

3 - غالبية آيات سورة الإسراء مكّية، إذا لم تكن بأسرها مكّية.

4 - إن الانقطاع الذي تمثّله آية الإسراء 1/17، مع ما يليها، بحيث لا يمكن ربطها بالآيات التي ترد مباشرة بعدها، يعود إلى واحد من سببَين محتملَين: فإما أن هناك آيات ناقصة قد أُسقطت، وكانت تؤمّن هذا الربط. أو أن هذه الآية قد اقتُطعت من سياق آخر ووُضعت في هذه السورة.

وبعد نولدكه تضاءل اهتمام الباحثين الغربيين بالجانب الأسلوبي الداخلي للقرآن والمتعلّق بآية الإسراء. في حين أن جهودهم انصبّت على تحليل الأحاديث، المتناقضة أحياناً، بشأن الإسراء والمعراج وتطهير القلب. وقد توصّل بعضهم إلى عدد من النتائج المتعلّقة بالمسألة التي نتدارسها هنا.

---

1 - نولدكه، م. س، ص 315 - 317.

بيڤان واستبعاد الرحلة المعجزة

أوّل باحث قام بدراسة منظّمة متناسقة عن معراج محمد بعد نولدكه هو بيڤان *A. Bevan* (1858 – 1933) . وأول ما استخلصه هذا المستشرق أنه يستحيل الجزم في مسألة إذا ما كانت آية الإسراء في الأصل جزءًا من سورة الإسراء، أم أنها اقتطعت من سياق آخر ووُضعت في أول هذه السورة. وهي فرضية نولدكه السابقة الذكر. أيّاً يكن، يضيف بيڤان، فمن الواضح أنه ليس لهذه الآية أية صلة بما يتلوها من آيات.

والسياق، يتابع بيڤان، لا يعطي أيّ مؤشر يفيد في فهم معنى هذه الآية. فأن تكون عبارة المسجد الأقصى تعني بيت المقدس (أورشليم)، كما يقول المفسّرون المسلمون، فهذا لا يعدو كونه فرضية معقولة، وإنما تبقى بحاجة إلى إثبات.

ومن ناحية أخرى فلا يمكن الجزم أن هذه الرحلة كانت معجزة. فإذا رجعنا إلى آية سورة الدخان، ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلاً إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (الدخان 23/44) والتي فيها يتوجّه الله بالكلام إلى موسى. ففي الحالين (آية الإسراء وآية سورة الدخان) يمكن أن نفهم ليلاً على أنه سفر يبدأ في الليل. ولا شيء يؤكّد، أو على الأقل يشير إلى، أن هذه الرحلة قد تمت في ليلة واحدة.

وتأسيساً على ذلك، يخلص بيڤان إلى القول:«إن التفسير التقليدي لآية الإسراء يستند إلى تخمينات ثلاثة:

1 – إن لفظة عبد تعني "محمد".

2 – إن عبارة المسجد الأقصى تعني القدس.

3 - إن الرحلة كانت معجزة.

ويختم بيڤان:«إذا أمكن أن يكون التخمينَين الأولَيْن صحيحَيْن، فإن الفصل بصحتهما أمر غير ممكن. أما التخمين الثالث، يضيف بيڤان فمِن المرجّح أنه خطأ»[1].

شريك: المسجد الأقصى في السماء

ويعاود المستشرق شريك *Chrieke* السؤال إذا ما كانت آية الإسراء في الأصل من سورة الإسراء. أم أنها كانت في بادئ الأمر في سورة أخرى، من دون أن يجد لهذا السؤال جوابًا نهائياً. كما أنه لا يهتم بالبحث عن المعنى الحقيقي لهذه الآية[2]. وإنما يركّز اهتمامه في تحديد ما هو المسجد الأقصى. يقول شريك إن أقدم الروايات، والتي اختفت اليوم من التفاسير الحديثة تذهب إلى أن هذه الآية تشير إلى صعود محمد إلى السماء. وأبرز ما بقي من هذه الروايات حديث البخاري عن أنس بن مالك باب كان النبي تنام عينه ولا ينام قلبه. ورد في هذا الحديث:«جاء ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه، وهو نائم بالمسجد الحرام فلم يَرَهُم. حتى جاءهم ليلة أخرى، فيما يرى قلبه. والنبي نائمةَ عيناه، ولا ينام قلبه(...) فتولاّه جبريل، ثم عرج به إلى السماء»[3].

فهذا الحديث يعني، وفقاً لشريك، أن المسجد الأقصى في السماء. والرواية القديمة لا تميّز بين كلمتَي إسراء ومعراج، فهما مترادفان.

1- Gilliot,Cl, Coran17, Isra' dans la recherche occidentale, in voyage Initiatique, Ibid, p11.

2 - شريك، مقالة الإسراء في دائرة المعارف الإسلامية، ج2، ص 106.

3 - البخاري، م.س، حديث 3570، ص 909.

المسجد الأقصى، يقول شريك، ليس في بيت المقدس، ولا أي مكان آخر على سطح الأرض. وإنما يجب البحث عنه في السماء. فالأمر يتعلّق بهيكل سماوي.

في الأصل لم يكن سوى التفسير الصحيح الذي يربط الآية 1/17 بالصعود أو المعراج. أمّا التعبير المرادف للمعراج أي الإسراء فنشأ من الاستخدام اللغوي.

أما تفسير المسجد الأقصى ببيت المقدس، وهو الوحيد الذي نجده في كتب التفسير المتأخرة، فيظهر، يقول شريك، أن السياسة الأموية قد أوحت به. وقد قصدت من ذلك الرفع من شأن بيت المقدس، على حساب مكّة التي كان يحكمها حينذاك عبدالله بن الزبير المعارض للخليفة الأموي عبدالملك بن مروان.

وكان عبدالملك بن مروان، زمن صراعه مع عبدالله بن الزبير، قد منع أهل الشام من الحج، لأن ابن الزبير عمد إلى أخذ بيعتهم إذا حجّوا. يقول اليعقوبي في ذلك:«ومنع عبدالملك أهل الشام من الحج وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجّوا، بالبيعة، فلما رأى عبدالملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكّة، فضجّ الناس»[1].

ويضيف شريك:«ويظهر أن الطبري قد رفض الأخذ بهذا التفسير. وهو لا يذكره في تاريخه[2] بل يبدو أنه كان أكثر ميلاً إلى تأييد التفسير الأول». وبالعودة إلى تاريخ الطبري للتحقّق مما يقول شريك، نجد أنه

---

1 - اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (ت292 هـ)، تاريخ اليعقوبي، تحقيق خليل المنصور، إيران، دار الاعتصام، ط2، 2004، ج2، ص 182.

2 - دائرة المعارف الإسلامية، م.ن.

يورد حديثاً عن أنس بن مالك، مشابهاً لما أخرجه البخاري. يقول الطبري: لما كان حين نبئ النبي، وكان ينام حول الكعبة (...) ويورد الطبري هنا حادثة شقّ الصدر. ثم يردف مباشرة بعدها ثم عرج به إلى السماء الدنيا. فاستفتح جبرائيل، فقالوا مَن هذا...» [1].

وبالإضافة إلى الحديثين اللذين يوردهما شريك (البخاري والطبري) فإننا نجد عند ابن سعد (168 – 230 هـ) في الطبقات رواية مشابهة. إذ أخرج عن أبي بكر بن عبدالله بن سيرة:«كان رسول الله، صلعم، يسأل ربّه أن يريه الجنة والنار. فلمّا كان ليلة السبت لسبعة عشر خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، ورسول الله نائم في بيته ظهرًا، أتاه جبريل وميكائيل، فقالا: انطلق إلى ما سألت الله، فانطلقا به إلى ما بين المقام وزمزم. فأتي بالمعراج، فعرجا به إلى السماوات»[2].

نحن إذاً أمام تفسيرين: الأقدم: تشير آية الإسراء إلى رحلة عموديّة مباشرة إلى السماء. والمتأخر يشير إلى رحلة أفقية من مكّة إلى القدس. وقد أقرّ الإجماع، بالنتيجة، التفسيرين. ووفّق بينهما بأن أعطى لكلمة إسراء مدلولاً خاصاً هو الرحلة الليلية إلى بيت المقدس. وإذ فقد الصعود مدلوله الأصلي تغيّر تاريخه. وقالوا بحدوثه في تاريخ متأخر، وأصبح من الممكن الجمع بين القصّتين، كما فعل ابن اسحق في السيرة النبوية.

---

1 – الطبري، محمد بن جرير، (224 – 310 هـ) تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق أبو صهيب الكرمي، عمان، بيت الأفكار الدولية، لات، ص 312.

2 – ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (168 – 230 هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، ط1، 1957، ج1، ص 213.

ويصل شريك إلى الاستنتاج التالي: إن شق الصدر والمعراج أمران لا يمكن الفصل بينهما. فالأول شرط ضروري. ويتحدث شريك عن روايات مماثلة تسبق صعود الولي المختار بتطهيره. ويجد أمثلة مشابهة لذلك في الجزيرة العربية أيام الجاهلية[1].

وقصة الرحلة السماوية التي كانت أقل تطوراً وتفصيلاً في المرحلة الأولى، يمكن أن نستخرجها من القرآن قرائن ثلاث:

1 - آية الإسراء 17/1.

2 - الآية 93 من الإسراء ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾.

3 - آيات سورة النجم 13/53 - 18. ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ۞ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى﴾... الخ.

والرحلة السماوية هذه، كانت منذ البداية متعلقة بزيارة الجنة. ويجب، بالنتيجة، أن نرى في هذه الرواية تلقيناً للوظائف النبوية، بشكل مشابه لما يرد في سفر أشعيا من العهد القديم:رأيت السيد جالساً على عرش رفيع... وسمعت صوت السيد قائلاً: من أرسل ومن ينطلق لنا. فقلت هاءنذا فأرسلني. فقال إذهب وقل لهذا الشعب... الخ.(أشعيا/الفصل6).

هوروفتس على خطى شريك

وبعد شريك، أتى هوروفتس. فأكد بالجوهر مكتشفات الأول، وأضاف إليها المزيد من العناصر إن من داخل القرآن أو خارجه بشكل

1- Encyclopédie de l'Islam, Tome 7, article Mi'raj, p 100.

يدعم طروحاتها. وذلك رغم بعض الاختلافات في وجهات النظر.

يقول هوروفتس:«إذا كانت البحوث الأوروبية قد نقلت هذا الرأي (المسجد الأقصى يعني أورشليم) فذلك لا يبرهن إلاّ على أنها لم تتحرّر بالكامل من أسر قيود التقليد الإسلامي» [1]، ويضيف هوروفتس:«ونحن ندين لشريك وحده في كسر هذه القيود(...) إذ اعتبر المسجد الأقصى ليس أورشليم، ولا أي موقع على الأرض. وإنما يجب البحث عنه في السماء[2]». إن مسجداً سماوياً يتناسب، دون عقبات، مع المخيّلة القرآنية، ففي السماء كذلك تؤدي الملائكة عبادتها التي تسمّى في السورة 260/7 سجود وبطريقة أكثر تحديداً يُشار إلى صيغة عبادتها على أنها تسبيح (السورة 75/39، 7/40، 38/41، 5/42). وهي تحدث في السماء السابعة قرب العرش الذي استوى عليه الله بعد أن خلق السماء والأرض. ويمكن أن يذكّرنا ذلك المكان بالمسجد الأقصى. فإذا كان مكان العبادة السماوي يسمّى بالأقصى، فذلك يذكّرنا بأحد المواضع في سفر أخنوخ المنحول:«في تلك الأيام حملتني الزوابع عن الأرض، ووضعتني في أقصى أقاصي السماوات» 3/39. وفي النص الأثيوبي نجد تعبير صنفاسمايات الذي يتطابق تماماً مع تعبير قنصي هارشمايم [أقصى السماوات] العبراني. كذلك فقد رأى أخنوخ (إدريس) هناك أيضاً الملائكة يسبّحون بحمد رب الأرواح (13/39)» [3].

ويجد هوروفتس في القرآن تسمية أخرى لها علاقة بالمسجد

---

1 - هوروفتس، جوزف، حكايا الصعود، إعداد نبيل فيّاض، دمشق، ط1، 1998، ص 59.

2 - م.ن.

3 - م.ن، ص 59 - 60.

الأقصى، وهي الملأ الأعلى. وهؤلاء لا يُسمح للشياطين بالتنصّت عليهم: «وحفظاً من كل شيطان مارد ألا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب» 7/38 – 8. وحتى النبي لا يعرف أسرارهم، كما سبق وذكرنا في الجزء الثاني من هذه السلسلة، «ما كان لي علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون»، 69/38. وهذا التعبير يذكّر هوروفتس بتعبير فاميليا شيل معلاه [الحاشية التي للأعالي، أو العائلة العليا] في أدب التقليد اليهودي»[1].

ويوافق هوروفتس شريك رأيه في أن سِدرة المنتهى يجب أن تنتمي إلى هذا السياق أيضاً[2].

ويذكر هوروفتس محاولة شريك أن يبرهن أن الكهّان العرب كانوا متآلفين مع أعراف الرؤى وهو ما ذكرناه نحن في تناولنا لاختبارات الرؤية عند ابن صيّاد في الباب الثاني من هذا الكتاب. ويوافق معه على أن احتمال أن يكون محمد قد تعلّم ذلك منهم أمرٌ لا يمكن أن يُنكَر[3].

ولكن، ومع كل هذا التوافق والتشابه في النقاط الرئيسية، فإن هوروفتس يختلف مع شريك في نقطة مهمة، وهو الدور الأساسي الذي ينسبه هذا الأخير للخليفة الأموي عبدالملك وبالتالي لبعض المحدّثين في عصره في تقديس أورشليم واعتبار المسجد الأقصى حرمها. وهوروفتس هنا، لا ينكر لعبدالملك دوراً في ذلك. إذ يذكر في كتاب

---

1 – م.ن، ص 60.
2 – م.ن.
3 – م.ن، ص63.

آخر له احتجاج عبدالملك بحديث أخرجه فقيه في بلاطه هو ابن شهاب الزهري. يورد هوروفتس:عندما حاول عبدالملك مثلاً أن يجعل الحجَ إلى بيت المقدس مثل الحجّ إلى مكّة ـ فعل هذا حين كان عبدالله بن الزبير عائذاً بمكّة ـ يُقال إنه أجاب الذين شكَوا من حَظْر الحج إلى مكّة بقوله: هذا ابن شهاب الزهري يحدّثكم أن رسول الله، صلعم، قال:«لا تُشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي (بالمدينة)، ومسجد بيت المقدس (بأورشليم)» [1].

وهوروفتس، وإن كان لا ينكر كما تبيّن لنا دور عبدالملك، فهو يؤكّد أن إيثار الأمويين للقدس يعود إلى زمن أبكر من عبدالملك، فقد فضلّوها دائماً على المدينة المنوّرة التي كانت عاصمة المعارضة. فمعاوية نصّب نفسه خليفة هناك، وأقام الصلاة في الأماكن المقدّسة المسيحية[2].

ويذهب هوروفتس إلى حدّ القول أن عمر بن الخطاب أقام في أورشليم مسجداً من دون أن يُقصي المسيحيين عن كنيسة جوستنيان القريبة من مسجده. يقول:«إضافة إلى اهتمام الأمويين السياسي بالمدينة المقدّسة واستخدامها لخدمة أغراضهم، ولعبها لدور ضد الخليفة المعارض في شبه جزيرة العرب، فقد كان هناك طموح للادعاء في وجه المسيحيين أن لأورشليم مكانة مقدّسة عند المسلمين أيضاً. فقد بنى

---

1 - هوروفتس، جوزف، تاريخ تدوين السيرة النبوية، دراسة موثّقة للمغازي الأولى وأبرز مؤلفيها، ترجمة حسين نصّار، باريس دار بيبليون ط2، 2005، ص 57.

2 - هوروفتس، حكايا الصعود، م. س، ص 66.

عمر مسجداً في أورشليم، من دون أن يطرد بالمناسبة المسيحيين»[1].

ولكن ما يذكره هوروفتس هنا أمر غير مؤكّد ويصعب إثباته.

ويقارن هوروفتس بين التقاليد والطقوس المسيحية، وما شابهها من تقاليد إسلامية استجدّت متأثرة بها. فينقل عن أركولف *Arculf*، الذي زار أورشليم عام 670 وذكر أقدم وصف لمسجد عمر، كيف وصف أيضاً «الحجّاج الذين يأخذون أجزاء من التراب، من دون أن يتبدّل مظهر الأرض، التي كانت معلّمة دائماً بطبعة قدم يسوع»[2]. ويضيف هوروفتس:«ويبدو أن أمثولة يسوع التي تركت آثاراً عديدة على سيرة النبي، تواصل هنا أيضاً ترك أثرها. إن طبعة قدم يسوع موجودة في الموضع الذي صعد منه إلى السماء، وهكذا فقد أعطيت منذ البداية الإجابة عن السؤال القائل من أين بدأت رحلة محمد السماوية: لا يمكن لغير أورشليم أن تكون المحتملة في ذلك الصدد. وهكذا فربّما أن رحلة محمد السماوية، بنيت وفقاً لموضع القدم تلك المشار إليها آنفاً»[3].

ويشير هوروفتس هنا، بموازاة التقليد عن أثر قدم المسيح، إلى أن الخليفة عبدالملك سعى إلى سنّ تقليد إسلامي متأثر به يدور حول أثر قدم النبي قبل معراجه. وبالعودة إلى تاريخ اليعقوبي نجد عبدالملك يقول للمعترضين على منعه الحج إلى مكّة:«مسجد بيت المقدس يقوم لكم مقام المسجد الحرام. وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها، لمّا صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة»، ويضيف

1 - م.ن.

2 - م.ن، ص68.

3 - م.ن، ص68.

اليعقوبي:«فبنى على الصخرة قبّة وعلّق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية»(1).

وهكذا نجد أن هوروفتس سار على الدرب التي سلكها شريك، ودعم نظرية هذا الأخير، كما أشرنا، بشواهد قرآنية، ومن خارج القرآن. ولكن يبقى السؤال مطروحاً بوجه كليهما: هل من إثبات أن تحديد المسجد الأقصى بأنه الحرم الشريف في القدس أمر متأخر ويعود إلى زمن الأمويين ليس إلا؟!.

إن لنا من الشعر العربي شواهد معاكسة لما يزعم شريك. فشاعر الغزل العربي عمر بن أبي ربيعة (23 – 97 هـ/644 – 711) المولود بعد الهجرة بعقدين من الزمن، يقول في إحدى قصائده:

لا والذي بعث النبيَّ محمداً ... بالنور والإسلام دين القيّمِ
وبما أهلَّ به الحجيجُ وكبّروا ... عند المقامِ وركن بيت المحرمِ
والمسجدِ الأقصى المباركِ حَولَه ... والطور حِلفَةَ صادقٍ لم يأثمِ(2)

وابن أبي ربيعة قرشي معارض لبني أمية. وكان مع أخيه في حامية المدينة في يوم وقعة الحرّة بين أهل المدينة وجند أهل الشام التابعين لبني أميّة(3).

ويبدو الأثر الإسلامي واضحاً في أبيات الشاعر هذه. كما يظهر

---

1 – اليعقوبي، م. س، ج2، ص 182.
2 – عمر بن أبي ربيعة، الديوان، بيروت، دار صادر، ط1961،1،ص 366.
3 – جبّور، جبرائيل، حب عمر بن أبي ربيعة وشعره، بيروت، دار العلم للملايين، للملايين، ط1، 1971، ص 83.

مفهومه للمسجد الأقصى على أنه الحرم الشريف في القدس بيّناً. وهي قصيدة قيلت، على الأرجح، قبل عهد عبدالملك ابن مروان. ويستبعد أن يكون شاعرٌ معارض للأمويين أساساً، قد تبنّى، وبهذه السرعة، مفهومهم "الخاص" بالمسجد الأقصى، كما يرى شريك.

وثمّة تساؤل بديهي يطرح هنا: هل يمكن لرجل، مهما علا شأنه، وإن كان الخليفة، أن يحوّل قِبلة حجّ المسلمين من حرم إلى آخر، لو لم يكن للحرم البديل تقاليد من التقديس ذات جذور كتابية / قرآنية: إنها عبارة ﴿الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾، والتي لا ترِد في القرآن إلا في إشارة إلى بيت المقدس.

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾، (الأعراف،137/7).

﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾، (الأنبياء 71/21). ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾،(الأنبياء 81/21). ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾، (سبأ 18/34).

يتبيّن لنا، مما سبق، أن عبارة "التي باركنا حولها" أو فيها ترد مرّات خمسًا في القرآن من بينها آية الإسراء. فهل يُعقل أن تشير في المرّات الأربع الأولى إلى بيت المقدس من دون أي التباس، في حين أنها تُشير في آية الإسراء إلى مكان آخر؟!.

إنه دليل من داخل النص القرآني يناقض فرضية شريك وهوروفتس من بعده.

ريتشارد بيل: آية متأخرة زمنياً

ريتشارد بيل *Richard Bell* (1876 – 1952). بعد أن يلاحظ هو الآخر أن آية الإسراء 1/17، لا ترتبط بما يليها ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ (...) 2/17، يستنتج أن هذه الآية متأخرة زمنياً عن باقي ما ورد في السورة من آيات. وهي تنتمي إلى القسم الذي نجده اليوم في الآية 101/17، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾....

بل وأكثر من ذلك، إذ لا يقتصر الأمر على أن لا علاقة لآية الإسراء مع الذي يتلوها «بل ليست هذه الآية وحدة قائمة بذاتها، كما يبيّن ذلك التغيير المفاجئ للضمائر»[1] فمن "الذي أسرى بعبده" إلى "باركنا ونريه" نقلة ملحوظة في الضمائر من ضمير الغائب إلى "نحن المخاطِب" فعودة إلى ضمير الغائب: إنه هو السميع.

ويتساءل بيل: هل إن محمداً قد غيّر في آية كان في الأساس يزعم أنها اختبار شخصي؟! وذلك ليطبّق هذا الاختبار على موسى. وهو الأمر الذي يبرّر وجود الآية 2 ﴿آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾... في النص الحالي للقرآن.

فموسى يتلقّى الأمر بالسير ليلاً (الإسراء) بشعبه: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (طـه 77/20). ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (الشعراء، 52/26). ولكن بيل يعود فيجيب أن هذا الاحتمال ضعيف. إذ إن آية الإسراء تؤكّد بوضوح أن محمداً اختبر تجربة روحية.

1- Bell, Richard, Muhammad's Visions, article in MW,N° 1934, p145 – 154.

وفي هذه الحال فإن الإشارة إلـــى موســـى تهـدف إلـــى إبعـــاد الاعتراضات التي قد يواجهها كصاحب معجزة. بل وربما أيضاً لتثبيت إيمانه بحقيقة هذه المعجزة. إذ أُمر أن يسأل بني إسرائيل في الســورة عينها: ﴿فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، (101/17) [1].

غيّوم: المسجد الأقصى في الجعرانة

يقترح غيّوم *A Guillaum* (ت 1956) هوية أخرى للمسجد الأقصى. وذلك استناداً إلى نصوص الأزرقي والواقدي. فقد قام محمد، صــلعم، بعمرة إثر انتصاره على الهوازن، انطلاقاً من وادي الجعِرانـــة التـــي تبعد نحو خمسة عشر كيلومتراً شمالي مكّة. فالجعِرانة إذاً على حـــدود الحرم المقدّس. وينقل غيّوم عن الأزرقي في أخبار مكّة أن مجاهد بن جبر قال: المسجد الأقصى وهو ما بعد الوادي على الضفّة القصــوى، هو المكان الذي كان الرسول، صلعم، يصلّي فيه حــين وجــوده فـــي الجعِرانة[2].

ووفقاً لحديث آخر، يذكره الأزرقي:«ترك الجعِرانة ليلاً، ودخـــل مكّة في الليل. وأتمّ العمرة، وخرج من مكّة تحت جنح الليـــل. وعنـــد الفجر كان قد وصل إلى الجعِرانة، وكأنـــه أمضـــى الليـــل فيهـــا»[3]. ويضيف المحدّث مخرّش الكعبي:«لذا فإن هذه العمرة لا يعرفها أكثـــر الناس». ووفقاً لحديث آخر ينقله غيّوم عن الواقدي في المغازي، فـــإن

1- Bell, Richard, Ibid.
2- Ibid, p15.
3- Ibid.

محمداً أتى الجعرانة يوم الثلاثاء 8 ذي القعدة من العام 8 هـ. وبقي فيها ثمانية أيام: فأحرم من المسجد الأقصى الذي هو في أسفل الوادي على الضفة الأقصى. وهو المكان الذي يصلّي الرسول، صلعم، فيه حين يكون في الجعرانة. أما المسجد الأدنى فقد بنته قريش»[1].

وهكذا، يبدو أمر آية الإسراء، استناداً إلى غيّوم، وكأنه عمرة تمتَ ليلاً من المسجد الأقصى في وادي الجِعرانة. وإلى هذا المكان بالذات، يضيف غيّوم، تشير الآية 1/17.

ولكن ماذا عن عبارة ﴿الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ والتي تزعج سياق فرضية غيّوم، وقد تقلبها رأساً على عقب؟! جواباً عن هذه الإشكالية يقول غيّوم إنها يمكن أن تعود إلى المسجد الحرام، وليس المسجد الأقصى.

ورداً على اعتبار المفسّرين آية الإسراء مكّية. يقول غيّوم إنها مكّية بالمعنى المكاني، وليس الزمني. أي إنها لم تنزل في مكّة قبل الهجرة. وهو مفهوم علوم القرآن للآيات المكّية, وإنما نزلت في مكّة ولكن بعد هجرة الرسول، صلعم. إلى المدينة.

كيف انتقل الأمر من عمرة "عادية" تتحدث عنها آية الإسراء وفق غيّوم إلى رواية الإسراء؟! يجيب عن هذا التساؤل بما مفاده: بعد ذلك استحوذت الأسطورة على هذا الحدث المادّي والحسّي الذي تشير إليه الآية 1/17، لتجعل منه الإسراء الذي نعرفه بمفهوم اليوم: أي الرحلة الليلية "المعجزة" إلى بيت المقدس: المسجد الأقصى.

هذا باختصار مجمل فرضية غيّوم. وبالإضافة إلى المصادر التي

1- Ibid.

ذكرها غيّوم، نجد في الصحاح أحاديث أخرى ممتّة، وأبرزها حديث محرّش الكعبي، الذي يذكره غيّوم في رواية عن الأزرقي[1]. يذكر ورد الترمذي الحديث عينه في السنن، وبلفظ مشابه. أخرج الترمذي عن محرّش الكعبي «أن رسول الله، صلعم، خرج من الجعرانة ليلاً معتمراً، فدخل مكّة ليلاً، فقضى عمرته، ثم خرج عن ليلته، فأصبح بالجعرانة كبائت، فلما زالت الشمس من الغد، خرج من بطن سَرِف، حتى جاء مع الطريق، طريق جَمْعٍ ببطن سَرِفَ، فمن أجل ذلك خفيت عمرته على الناس» [2].

ويقول الترمذي عن هذه الرواية:«هذا حديث غريب، ولا نعرف لمحرّش الكعبي عن النبي غير هذا الحديث، ويُقال: جاء مع الطريق موصول»[3].

وأبو داود (202 – 275 هـ) المعاصر للأزرقي والترمذي، يخرج الحديث عينه بالسند نفسه كما يلي:«دخل النبي الجِعرانةَ، فجاء إلى المسجد، فركع ما شاء الله، ثمّ أحرم، ثم استوى على راحلته. فاستقبل بطن سَرِفَ، حتى لقيَ طريق المدينة. فأصبح بمكّة كبائت»[4].

وثمّة اختلاف بين روايتي الأزرقي والترمذي من جهة، ورواية

---

1 – الأزرقي هو محمد بن عبدالله (ت250) المعروف بأبي الوليد الأزرقي، مؤرخ يماني الأصل من أهل مكّة، وهو معاصر للترمذي (209 – 297 هـ) ويمكن أن يكون الاثنان قد أخذا عن مصدر واحد.

2 – الترمذي، م.س، حديث 935، ص 399.

3 – م.ن.

4 – أبو داود، سليمان السجستاني (202 – 275 هـ) سنن أبي داود، تحقيق خليل شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001، ج2، حديث 1996، ص 284.

أبي داود من جهة أخرى مع أن السند هو عينه، ففي رواية الترمذي: "أصبح بالجِعرانة كبائت" أما في رواية أبي داود "فأصبح بمكّة كبائت". ولعلّ في الأمر خطأ. لأن البكري (ت487) ينقل الحديث نفسه عن أبي داود ويختمه: «فأصبح بالجِعرانة كبائت»[1]. ويقول البكري عن الجعرانة إنها هي ماءٌ بين الطائف ومكّة، وهي إلى مكّة أدنى[2].

ويقول عنها جار الله الزمخشري (467 – 538 هـ) آبار مقتربة، منها أحرم رسول الله، صلعم، وفيها مسجد رسول الله[3]. ويورد الحميري في الروض المعطار معلومات مشابهة[4].

ولكن يبقى ياقوت الحموي (ت616 هـ/1219 م) أبرز المصادر الجغرافية التي ذكرت الجِعْرانة. يقول ياقوت:«وهي ماء بين الطائف ومكّة، وهي إلى مكّة أقرب، نزلها النبي، صلعم، لما قسم غنائم مرجعه من غزاة حنين، وأحرم منها. وله فيها مسجد»[5]. وينقل ياقوت عن أبي العبّاس القاضي:«أفضل العمرة لأهل مكّة ومَن جاورها من الجِعرانة،

---

1 – البكري، عبدالله بن عبدالعزيز الأندلسي (ت487 هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقّا، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983، ج2، ص 385.

2 – م.ن، ص 384.

3 – الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي(467 – 538هـ)، الجبال والأمكنة والمياه، تحقيق أحمد عوض، القاهرة، دار الفضيلة، ط1، 1999، ص 95.

4 – الحميري، محمد بن عبدالمنعم، (ت727 هـ)، كتاب الروض المعطار في خبر القطار، معجم جغرافي، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، مؤسسة ناصر، ط2، 1980، ص 176/7.

5 – ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق المستشرق وستنفيلد، بيروت، دار صادر، لات، ج2، ص 142.

لأن رسول الله، صلعم، اعتمر منها»[1].

وبعد هذه الجولة على الصحاح والمأثورات الجغرافية العربية "والجوجلة" منها، نجد أن خبر عمرة النبي من الجعرانة قد انتشر مع الزمن، فمن قول الترمذي إنه حديث غريب إلى قول القاضي أبي العبّاس إن أفضل العمرة من الجعرانة. ولكن وإن صحّت عمرة الرسول من الجعرانة فهل هذا يعني أنها هي المقصودة في آية الإسراء؟!.

وما القول في عبارة ﴿الَّذِي بارَكْنا حوْلَهُ﴾ والتي أزعجت غيّوم، ولم يجد لها تبريراً مقنعاً؟!.

پاره *Paret* يرفض مقولة غيّوم

وتفسير غيّوم "للمسجد الأقصى"، رفضه *Martin Plebner* وكذلك پاره *Rudi Paret* المستشرق الألماني في الفترة عينها. يقول هذا الأخير إن عبارة "الذي باركنا حوله، لا يمكن إلا أن تكون عائدة إلى المسجد الأقصى. ويذكّر پاره بالآية ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾، (الأنبياء 71/21). فالمقصود في هذه الآية، كما في آية الإسراء 1/17، بيت المقدس (اورشليم) وكذلك في الأعراف 137/7، وسبأ 18/34.

ويُقرّ پاره أن رواية الإسراء تعرّضت للكثير من الإضافات والتزويق، وأدخلت إليها تفاصيل أسطورية، ولكن الرحلة الليلية الحقيقية لم تكن، كما يدّعي غيّوم مجرّد حدث عادي، وعمرة ليلية من الجعرانة

---

1 - م.ن.

إلى مكّة[1].

وينتقد پاره كذلك اعتبار غيّوم آية الإسراء مكّية بالمعنى الجغرافي فقط وليس الزمني، ويعتبره فرضية غير معقولة.

وانسبروغ: عبده تعني موسى

استعاد جون وانسبروغ *John Wansbrough* طروحات *Bevan* بيڤان، وعمل على تطويرها وتوسيعها، لا سيما منها ما يختصّ بالمقصود بلفظة "عبده" في آية الإسراء. واعتبر وانسبروغ أن التّسليم بأن المقصود من عبده لا يمكن إلا أن يكون محمدًا هو اعتماد تفسير معيّن للمعطيات القرآنية، في حين أن التفسير هذا يبقى مفتقراً إلى دليل. وعبارة ﴿أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾ لا يمكن أن تنطبق على محمد إلا بصعوبة. في حين أنها لا ترتبط في القرآن إلا بخروج موسى من مصر. وإن كان هذا الارتباط يرد بأشكال مختلفة قليلاً عما يرد في آية الإسراء. ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾،(طه 77/20).

﴿أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾، (الشعراء 52/26).

﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلاً إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (الدخان 23/44).

ولفظة ليلاً يمكن أن تكون صدى لما ورد في سِفر الخروج إذ خرج بنو إسرائيل ليلاً من مصر «كانت ليلةُ سهرٍ للربّ لإخراجهم من أرض مصر. فليلة السهر هذه يحفظها للرب بنو إسرائيل جميعهم مدى أجيالهم»، (الخروج 42/12).

1- Gilliot, Ibid, p 16.

والعبارة التمهيدية في آية الإسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي﴾، يقول وانسبروغ، هي على الأرجح ذات أصل طقوسي، وليس لها سوى معنى عام. أما مقصد الرحلة (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) فغير محدّد، ويمكن أن يكون حاشية. في حين أن تحديد لفظة "عبد" بأن المقصود منها موسى فهو أمر يمكن أن تؤكّده الآيات اللاحقة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾...

ويتابع وانسبروغ تحليلاته قائلاً: «ليس من قبيل الصدف إذا ما كان الإسراء (والمعراج أحياناً كذلك)، مرتبطاً بشكل دائم بآية الإسراء 1/17، في تقاليد التفسير الإسلامي. فلا يجب أن يغيب عن بالنا هنا أن النموذج النبوي الإسلامي هو نموذج موسوي.

ويضيف وانسبروغ: إن الانخطاف الفُجائي بالروح، من مكان إلى آخر ليس بالنموذج النادر في الآداب النبوية. ويمكن أن يكون هو وراء الأسلوب الإنشادي المنمّق في آية الإسراء.

ويعتبر وانسبروغ أن تحوّل الصورة لما كان يفترض أن يكون في الأصل إشارة لخروج موسى من مصر، إلى التعبير عن حركة انخطافية، لم يكُن ليتمَّ إلا بوساطة عبارة "من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى" وهي وفقاً له يمكن أن تكون حاشية تفسيرية مضافة، والغاية منها تضمين النص القانوني للقرآن ذكراً لحادثة المعراج.

هذه الحادثة نجدها في السيرة النبوية التي يطلق عليها وانسبروغ اسم *Evangelium muhammadien* أي ما يمكن ترجمته بِ "إنجيل محمد" وسبب التسمية هذه هي أن السيرة ترسم صورة للنبي محمد، صلعم،

تستجيب لحاجات الجماعة الإسلامية[1].

أما الإشارة إلى رؤيا في 60/17 ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾، ومثلها الإشارة إلى الصعود ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ﴾، (الإسراء 93/17). فكِلتا الإشارتين يُستبعد أن يكون لهما علاقة بآية الإسراء وفق تحليل وانسبروغ. ذلك بسبب طابعهما الجدلي. والآية الثانية محض افتراضية تماماً كالآية: ﴿فَإِن اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾، (الأنعام 35/6). والآية ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾، (الحجر 14/15).

وأخيراً يشدّد وانسبروغ على العلاقة الازدواجية بين النص القرآني والتفسير في تحديد هوية المسجد الأقصى في الأحاديث النبوية التي تتناول المساجد. يقول وانسبروغ:«إننا مدفوعون، لا بل مجبرون، أن نرى في هذه الأحاديث عن الحرم، أصل رواية الإسراء والمعراج التي طبقت على الآية 1/17. تماماً مثل سورة الفيل 105 والتي استخدمت كذريعة لحديث مشابه يتعلّق بالحرم المكّي، وإذا كان التفسير في كلتا الحالتَين لم يسبق الوحي، فهو لا يبدو أقل من أنه ذو أصل مستقل عن الآيات القرآنية التي يقترح شرحها. وهذه العلاقة التناقضية بين النص والتفسير هي في أصل قسم كبير من محتوى السيرة المحمدية *Evangelium Muhammadien*»[2].

1- Wansbrough, John, Quranic Studies Sources and methods of scriptual interpretation, London, Oxford, 1977, p 69.

2- Wansbroug, Ibid, p 69.

بوس *Buss*: المسجد الأقصى ليس في القدس

نشر هريبرت بوس *Heribert Busse* منذ زمن ليس بالبعيد دراسة شاملة ومدقّقة عرض فيها الأحاديث النبوية المتعلّقة بالإسراء والمعراج وفق أقدميتها الزمنية. وأثبت في دراسته هذه أن غالبية معالم الإسراء والمعراج وعناصرهما قد اقتبست من الكتب اليهودية المنحولة[1].

ويصل بوس في نهاية دراسته إلى الاستنتاجات التالية:

1 - إن خبر المعراج في آية الإسراء 1/7 هي قصة اختبار رأى محمد فيه أنه رفع إلى السماء. وتعبيرا إسراء ومعراج يعنيان في الأساس والجوهر الشيء نفسه أي الرحلة السماوية.

2 - إن وجهة هذه الرحلة ومقصدها كان: بيت المقدس، المسجد الأقصى، البيت المعمور. إنها ثلاثة أسماء مختلفة لمسمّى واحد وبيت واحد وهو مسكن الله في السماء العليا، الموازي للكعبة على الأرض. في البدء كانت هذه التسميات الثلاث تمثّل ثلاث روايات مختلفة لهذه الحادثة. وفي مرحلة ثانية صار بيت المقدس مرادفاً للمسجد الأقصى في الآية 1/17. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة غدا بيت المقدس/المسجد الأقصى موجوداً في أورشليم. عندها أضحى البيت المعمور مختصّاً بمنزل الله في السماء. وفتحت الطريق للتمييز بين الرحلة السماوية إلى القدس (الإسراء) والصعود إلى السموات (المعراج).

3 - أقدم رواية لقصة المعراج، يمكن أن تكون تلك التي خبر فيها

1- Busse, Heribert, Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension, Third colloquium from Jahiliyya to Islam (ol II), JSAI, N°14,1991,p6.

محمد رؤيا عندما كان في بيته أو في بيت أم هانئ. أما في آيةَ الإسراء فقد صحّحت هذه القصّة تأسيساً على فكرة معينة وهي أن رحلة سماويةً كهذه يفترض أن تكون نقطة انطلاقها حرم على الأرض: أي المسجد الحرام. وقد بذل المفسّرون المسلمون مجهوداً جبّاراً لجعل الرواية الأكثر قدماً تنسجم مع نص القرآن. فقال البعض إن عبارة المسجد الحرام تعني الحرم المكّي، في حين قال البعض الآخر أن المسجد الحرام هو الحُجر أو الحطيم في الكعبة لأن لا سقف له.

4 – بعد تحويل نقطة الانطلاق إلى حرم الكعبة، فتحت الطريق لكي يدخل حرم القدس في منافسة مع هذا الأخير. وقد حصل ذلك عندما وصلت المرحلة الأولى من بناء الحرم الشريف في القدس إلى نهايتها. (أي سنة 96 هـ/715). ولو كان الحرم الشريف مرتبطاً بالإسراء والمعراج قبل هذا التاريخ لكان ذلك قد سُجّل في نقوش قبّة الصخرة في حين أن أول نقش لآية الإسراء في المسجد الأقصى لا تعود إلى ما قبل القرن الحادي عشر للميلاد.

وتعقيباً على استنتاجات بوسّ هذه، يمكننا القول إنه في حياة الرسول صلعم، اعتبر الحرم المكّي هو المسجد الحرام. أما المسجد الأقصى فيبدو أنه كان ثمة خلاف على هذه التسمية في حياة الرسول إذ يمكن أن تعني مسجدًا في السماء وهي فرضية شريك وهوروفتس من بعده، أو مسجدًا بالقرب من مكّة (الجِعرانة) وهي أطروحة غيّوم، أو في القدس.

ويبدو أن هذا النعت الجغرافي "المسجد الأقصى" غدا اسمًا علماً للحرم الشريف في وقت متأخر ولكن غير معروف، كما يقول

المستشرق جونسون[1].

ومعلوم أنه لم يكن ثمة مسجد في الحرم الشريف في حياة الرسول محمد، صلعم، وحتى وفاته.

أما الكتابات في المسجد الأقصى التي تحتوي آية الإسراء 1/17، فأقدمهما واحدة على قاعدة القبّة تعود إلى العام 426 هـ/1034 وتورد هذه الكتابة آية الإسراء بعد البسملة.

وثمة كتابة ثانية، مفقودة الآن، ولكن ذكرها علي الهروي عام 568 هـ/1173، وهي الأخرى تحوي آية الإسراء بعد البسملة.

وثمّة كتابة تحوي جزءًا من آية الإسراء تعود إلى 583 هـ/1187م ظهرت شرقيّ المحراب أما الكتابة الموجودة في الطرف الشرقي للقاطع فتعود إلى 731 هـ/1331.

نوويرث: الكعبة هي القبلة الأولى

في دراسة حديثة لآية الإسراء، عمدت المستشرقة الألمانية والأستاذة في جامعة برلين انجليكا نوويرث *Angelika Neuwirth free university of Berlin* مرّة جديدة إلى معاكسة التوجّه الهادف إلى الحدّ من أهمية القرآن كمصدر صحيح وموثوق به لحياة محمد والتطوّر التاريخي له. وفي هذا السبيل وضعت نوويرث، جانباً، النقاشات والجدل التفسيري المبني على طَيف واسع من الأفكار الدينية غير المنسجمة. وعزمت أن تتناول بالبحث، من جديد، مسألة القِبلة الأولى

1- Johnson, N.J., Aqsâ Mosque, Article in Encyclopedia of the Qur'ân, Vol I, p 125.

في الإسلام. وذلك انطلاقاً من منظور لم يحظَ بما يستحق من اهتمام وانتباه: ألا وهي الوثائق التي يقدّمها القرآن نفسه.

ونظراً إلى أن آية الإسراء ترتبط في التقليد الإسلامي بالقدس فالسؤال الأول الذي يُطرح هنا، تقول نوويرث، هو قبلة الصلاة. كون أحد الألقاب المشرّفة لهذه المدينة في الإسلام هو"أولى القبلتين".

وتستشهد نوويرث بأعمال المستشرق روبين، *U.Rubin*. فاستنادًا إلى العديد من الأحاديث التي قام بتحليلها يستنتج روبين ما يلي:«وفي أية حال، فمن الواضح أن واجهة الكعبة كانت قِبلة محمد الأولى». وهي نتيجة تبدو معاكسة للتقليد الإسلامي السائد والقائل إن القدس كانت القبلة الأولى. وبالإضافة إلى ذلك فثمّة أحاديث أخرى تقول إن محمدًا بدأ بالصلاة باتجاه القدس، مباشرة بعد الهجرة فيما يمكن اعتباره وكأنه تسوية مع اليهود. ووفق أحاديث أخرى، فقد بدأ بذلك قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، أو في وقت متزامن مع سورة الإسراء 17. وثمة فئة ثالثة من الأحاديث تؤكّد أنه صلّى وقبلته القدس منذ نزول الوحي الأول. وتعليقاً على هذا الرأي الأخير، يقول روبين:«يبدو أنه نابع من الرغبة في إنكار واقعة ذات شأن، وهي أن محمداً، في مرحلة ما، ترك قبلته الأصلية أي الكعبة لصالح القدس. وفي الواقع يضيف روبين فإن غالبية الأحاديث التي تصف صلاة محمد باتجاه القدس حين كان في مكّة، تؤكد أنه كان من عادته أن يستقبل الحائط الجنوبي الشرقي للكعبة، بشكل تكون فيه هذه الأخيرة بينه وبين بيت المقدس»[1].

بمعنى آخر كان أمام الرسول، صلعم، على خطّ مستقيم الكعبة

1- Gilliot, Ibid, p21.

ومن ثم القدس.

أما بالنسبة إلى نوويرث فإن مسألة القبلة لا يمكن أن تحلّ بالاستناد فقط إلى الأحاديث. وإنما يتوجّب العودة إلى نص القرآن نفسه. في سورة البقرة 143/2 – 145 حيث تتناول الآيات موضوع إلغاء القبلة القديمة نجد تعبير "وحيث ما كنتم" إذاً، تستنتج نوويرث فالتغيير حصل في حالة نفي وشتات بعيداً عن حرم مكّة. والكعبة تستطيع الآن، وبطريقة ذات مغزى أن تأخذ مكان أورشليم كقبلة للصلاة، لأن الجماعة صارت منذ الآن في منفى. وفي هذا الوقت كان الحرم المكّي قد غدا مركز العبادة بالتزامن مع إعادة العبادة الإبراهيمية. وتشير نوويرث أيضاً إلى مكانة القدس كأحد أمكنة تاريخ الخلاص في السوَر المكية.

أما بالنسبة إلى آية الإسراء 1/17، فتبدو وكأنها الحيّز الوحيد حيث يكون محمد موضوعاً في علاقة مع أورشليم.

ومع أن عبارة "المسجد الأقصى" صيغة نادرة في القرآن، فإن جملة "الذي باركنا حوله" تشير إلى فلسطين.

وفيما يتعلّق بموضع آية الإسراء في السورة 17 فإن نوويرث لا تستغرب المقدمة الترنيمية لهذه الآية (سبحان) فهي ليست بالأمر النادر قبل المقاطع القصصية في القرآن. ولكن ما يثير دهشتها هي القفلة (الفاصلة *Clausules*): السميع البصير. فهذه الأخيرة تنتمي بالأحرى إلى الفترات المتأخرة من الوحي، لا سيما الحقبة المدنية. وفضلاً عن ذلك فإن لفظة آياتنا المحرّكة في المقطع السابق للمقطعين الأخيرين، أمرٌ فريد في القرآن.

وإذا عدنا إلى سورة النجم آية 18 والتي تروي حدثاً مشابهاً ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِهِ الْكُبْرَى﴾. فإننا نجد (فاصلة) كانت ممكنة في آية الإسراء. بحيث تكون القفلة على الشكل التالي: لنريه من آياتنا [الكبرى].عندها نحصل على رباعية أو مجموعة من أربعة أبيات: أسرى، أقصى، حوله، كبرى، والتي علاوة على ذلك، تتوافق مع قافية الآية التالية لها. وينتج عن هذا التحليل أن آية الإسراء، ووفقاً لتعبير نوويرث:«ظهرت، إذا لم يكن بالتأكيد قبل بقية السورة، فعلى الأقل بصرف النظر عنها. وأنها احتلت موقعها في السورة في نفس الوقت الذي اكتملت فيه الصيغة النهائية للسورة 17»[1].

ولكن الجديد المتميّز في أطروحة نوويرث هو أنّ محاججة بقية السورة تستند أيضاً إلى ما أشير إليه في الآية 1/17. بل وأكثر من ذلك فإن بقية السورة 17 تشكّل، إلى حد ما، وفي مقاطع طويلة منها، شرحاً للآية الأولى 1/17.

وقبل أي شيء، فإن الآيات الباقية في السورة أي 2/17 – 111 تقدّم وثيقة للجدل بين محمد والقرشيين حول الآيات (المعجزات التي يُعرف بها النبي). بل وأكثر من ذلك فإن السورة تفترض في مواضع متعدّدة منها أن إشكالية اختبار الإسراء عند محمد مقرّرة من الأساس بل ويبدو أنه علينا أن نعتبر أن هذا الاختبار قد وجد في هذه الآية [المقاطع الأربعة الأولى منها أي من سبحان إلى آياتنا]، وبطريقة جد معبّرة، صياغته الرسمية[2].

1- Gilliot, Ibid, p23.
2- Gilliot, Ibid, p 23.

والقسم الأول من السورة الذي يلي الآية الأولى، أي 2/17 – 21، يحتوي استعادات عديدة للآية الأولى 1/17. ففي الآية 2 إشارة خاصة لموسى ترتبط بفكرة الخروج الواردة في الآية الأولى فـ "أسرى" وفقاً لـ نوويرث يجب أن تفهم كـ "خروج" وهذا الفعل مرتبط في مواضع أخرى بـ "عبد" الذي هو موسى ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (الشعراء 52/26). ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلاً إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾، (الدخان 23/44).

ولكن فعل "أسر" لا يرتبط بموسى فقط، بل بلوط أيضاً ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾، (الحجر 65/15). ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾، (هود 81/11).

ووقت الخروج الضروري، أي الليل، يظهر أيضاً في آية الإسراء، ما يشير، أقله، إلى ترابط ما.

وسورة الإسراء تعود مراراً عديدة إلى صورة الخروج القسري: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجوكَ مِنْهَا﴾، (الإسراء 76/17). ﴿فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ الأَرْضِ﴾، (103/17). كما تعود مرةً إلى خروج مرجوّ: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾، (80/17).

وإذا عدنا إلى المفسرين واللغويين القدماء، نجد أنهم يشيرون إلى آية الإسراء فالخليل بن أحمد الفراهيدي (100 – 175 هـ) مؤلف أقدم معجم عربي يقول:«وسرى وأسرى لغتان. وقُرئ سرى بعبده ليلاً.

وسرى وأسرى به سواء»[1].

والآية 7 تشير إلى المصير المشؤوم الذي لقية هذا المسجد الذي قيل عنه "باركنا حوله" تقول الآية: ﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الأَخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. وكل ذلك قد أعلن عنه في الكتاب ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾، 4/17 فهو إذا قضاء.

والقسم الثاني من السورة أي 22/17 – 81. يعود مراراً إلى الآيات (المعجزات) ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَن نُرْسِلَ بِالأَيَاتِ﴾ (59/17). وكذلك إلى الكتاب ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾، 71/17. ولكن أيضاً إلى الرؤيا: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾، (60/17).

والقسم الثالث من السورة يتضمّن إشارات تفسيرية لآية الإسراء وهي لا تقلّ عدداً عما يحتويه القسم الثاني.

إن سورة الإسراء، تبدأ كما السورة 53 (النجم) باختبار روحي لمحمد. والآية التي أُظهرت له تتعلّق بشعائر الصلاة. وهذا ما تشهد له نقطة وصول هذا الانخطاف: هيكل سليمان الذي كان محور التوجّه التوحيدي للصلاة في الوسط الديني في ذلك العصر.

وكما سورة النجم، فإن سورة الإسراء تنتهي بإرجاع إلى الصلاة ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً﴾، (الإسراء 109/17).

---

1 – الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، بيروت، دار إحياء التراث، ط2، 2005، ص 424.

﴿وَاسْجُدُوا لله وَاعْبُدُوا﴾، (النجم 62/53).

وقد كان لموسى اختبار العليقة المحترقة. وكان لمحمد اختبار الانخطاف. إذ خُصّ بانخطاف ليلي، بخروج اختبر في الصلاة، إلى المركز الذي تجتمع فيه ابتهالات المصلّين الموحّدين لتصعد إلى الله.

وأخيراً، تختم نوويرث، فمن ناحية الخلفية التاريخية بالتحديد. فهذا الحدث (الإسراء) يندرج في جدل السور المكّية للفترة الأولى والثانية، والذي تشكّل سورة الإسراء ذروته.

نظرة مقارنة في أبحاث المستشرقين

وفي ختام هذا الفصل يظهر لنا أن مناهج المقاربة لآية الإسراء تتعلّق بتلك التي طبّقت بشكل عام في الأبحاث القرآنية عند المستشرقين. فأبحاثهم في هذه الآية صورة مصغّرة ونموذجية عن مناهجهم في الدراسات القرآنية.

فبعض هذه المناهج يرجع إلى القرآن كنص، وإلى الأحاديث النبوية في الوقت عينه. وبعضها الآخر يعود، بالأخص، إلى الأحاديث النبوية. والبعض الثالث، أخيراً، يستند خصوصاً على القرآن كنص.

المقاربة الأولى دشّنها نولدكه، وقد أوصلت إلى النتائج التي لخّصناها سابقاً.

أما شريك *Schrieke* وهوروفتس *Horovitz* وحتى *Bevan* بيفان وإن بشكل أقل فهم، وإن استمرّوا باستخراج معلوماتهم من القرآن بحدّ ذاته، فإننا نلاحظ أن اهتمامهم قد انصبّ أكثر فأكثر على التحليل النقدي

للأحاديث وروايات التقليد الإسلامي.

وبعد هؤلاء جاء مؤلّفون أمثــال بــوسّ *Buss* وروبــين *Rubin*. فأكّدوا على هذا التوجّه والمنهجية تلك، والتي تكمن في تفضــيل نقــد الأحاديث، على التحليل النصّي للقرآن.

وقد ساهمت أعمال هؤلاء في إظهار أهمية القدس في الســجالات الدينية في عصر محمد، صلعم، وعصور الإسلام الأولى. أما منهجيــة بيل (ت1952) في مقاربة آية الإسراء، فتكاد تكون قرآنية بحته. إذ يركّز على الآية في سياقها النصّي. ويلحظ التغيير المفاجئ في الضمائر فــي الآية.

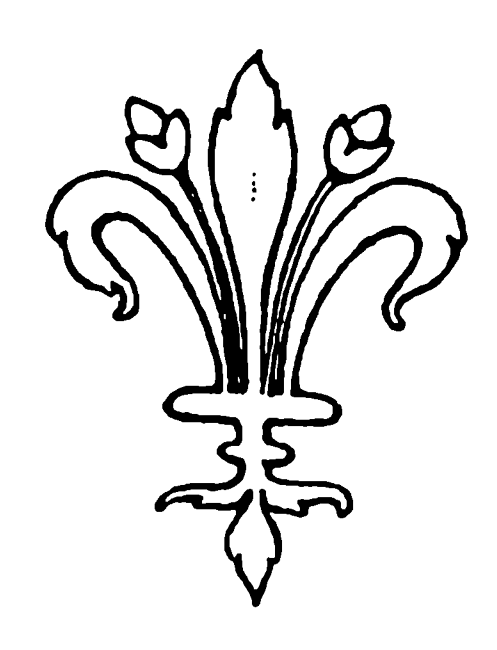
وعلى النقيض من ذلك فإن منهجيــة غيّــوم (ت 1956) *Guillaum* تكاد تكون مناقضة لمعاصره بيل. فهو في مقاربته لآية الإسراء يستند أساساً على الأحاديث والروايات، ليخرج بنتيجة أن الآية تتحدّث عــن عمرة قام بها محمد، صلعم، من الجِعرانة إلى مكّة. في حين أنه لا يجد حلاً لمشكلات يطرحها النص على تفسيره الخاص هذا مثــل عبــارة "باركنا حوله".

وبمقابل غيّوم الذي يركّز علــى الأحاديــث، يمثــل وانســبروغ *Wansbrough* رجعة، بطريقة ما إلى نص القرآن نفسه. وكان أول مَن نبّه بصراحة لإشارة آية الإسراء إلى موضوع الخروج، ومرجعية هذا الموضوع في الآية تلك. ما يرتبط بنظريّته العامّة التي تؤكّد أنّ مفهوم النبوّة الإسلاميّ ذو صياغة موسوية. وانطلاقاً من ذلك، فما كان فــي الأصل مجرّد إشارة إلى الخروج (من مصر)، حُوّل إلى تعبير عن حركة انخطافية بوساطة ما يمكن أن يكون حاشية تفسيرية (وهي جملة من المسجد

الحرام إلى المسجد الأقصى).

وكل هذه الفرضية تندرج في إطار أطروحته العامة القائلة إن مجموعة المدوّنات التي نسمّيها اليوم القرآن، لا تعود بأكملها لا لمحمد ولا للجيل الذي عقبه. وإنما أخذت شكلها القانوني النهائي في غضون قرن من الزمن بمساهمة عدد من الكتّاب المجهولين وتدخّلهم، تماماً كما حصل للأناجيل. ويبقى لنا أن نسأله هنا البيّنة على ما يقول.

وأخيراً فإن نوويرث *Neuwrith* من دون أن تثق بالمكتسبات السابقة للبحث، ولا سيما منها استنتاجات وانسبروغ ونظريته في مسألة "الخروج *Exode*" الحاضرة في آية الإسراء 1/17 حاولت أن تؤكّد على أهمية القرآن كمصدر للمعلومات عن محمد التاريخي. وعلى خلاف ما توصّل إليه سابقوها من المستشرقين، فبعيداً من أن تكون آية الإسراء منفصلة وغير متعلّقة بباقي السورة، فإن سورة الإسراء تبدو لِ نوويرث نوعاً من التفسير لآيتها الأولى.



الباب الأول

الفصل الثاني

المعراج والرؤية

في أبحاث المستشرقين

مواضيع الفصل الثاني/الباب الأول:

- هل في القرآن إشارات إلى المعراج؟
- سورة النجم والمعراج
- سلز والدلائل القرآنية على المعراج
- سورة النجم ورؤية الله

بحثنا في الفصل السابق في الإسراء، وآراء المستشرقين في آية الإسراء. وعرضنا لبعض الآراء التي تقول إنّ الإسراء والمعراج كانا في البدء كلمتين مترادفتين، وإنّ آية الإسراء تشير إلى صعود إلى السماء "فالمسجد الأقصى" هو البيت المعمور الموازي السماوي للحرم المكّي.

هل في القرآن إشارات إلى المعراج؟

أياً يكن، فالإسراء بمعنى الرحلة الليلية ذو أساس واضح في النص القرآني. أما المعراج، بمعنى صعود الرسول، صلعم، إلى السماء فغير مذكور في القرآن. ولفظة "معراج" بصيغة المفرد لا ترد مطلقاً في النص القرآني. وترد مرّة واحدة بصيغة الجمع ﴿مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾، (المعارج 3/70). وليس من إشارة في هذه السورة لمعراج الرسول، صلعم. بل إن القرآن يشدّد أن محمداً لم يأتِ بمعجزات باستثناء القرآن نفسه. ومعجزة محمد هي القرآن كما يكّرر الفقهاء والمتكلّمون عادة. ويكرّر نص التنزيل أن محمداً بشرٌ كسائر الناس، وإنما يوحى إليه، يقول: ﴿وَقَالُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، (العنكبوت 50/29).

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، (الرعد 7/13).

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾، (الإسراء 93/17).

ونظراً لخلو القرآن من إشارة واضحة إلى معراج الرسول، صلعم، كان على المفسّرين، وفقاً لتعبير المستشرق ڤون إسّ، البحث عن دلائل من القرآن لهذا الحدث[1]. فكان أمامهم مقطعين. الأول سورة الأسراء 17/1 ولكنّ الإجماع انتهى إلى تأويلها إلى رحلة ليلية وذلك من خلال تفسير عبارة "المسجد الأقصى" بأنها الحرم الشريف في بيت المقدس. وفي آية الإسراء ما يمكن أن يفسّر كإشارة إلى الصعود أو الرؤية وهي عبارة "لنريه من آياتنا". ومع ذلك جعل القدس وجهة الإسراء يقصر الأمر على رحلة أفقية لا عموديّة (صعود).

سورة النجم والمعراج

وكان لا بد من البحث عن دليل قرآني آخر للمعراج. فاستخدمت سورة النجم لهذا الغرض. وهذا المقطع القرآني اكتسب أهمية مميزة لأنه يتضمّن لقاءً محتملاً مع الله ورؤية له. ففي سورة النجم يتكلّم القرآن على رؤيتين للرسول، صلعم، فالنص إذاً غير عادي، لأن محمداً، صلعم، يسمع عادة ولا يرى. والقرآن نتيجة سماع.

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى۝ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى۝ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى۝ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى۝ أَفَتُمَارُونَهُ

1- Van Ess, Prémices, Ibid, p 68.

عَلَى مَا يَرَى۞ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى۞ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى۞ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى۞ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى۞ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى۞ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾، (النجم 52/1-18).

ملاحظة أولى، الآية الأخيرة تشير إلى رؤية آية تماماً كما في الإسراء17/1. وهذا ما دعا المفسرين إلى الربط والدمج بين المقطعين. ولكن موضع الحدث هنا غير واضح كما في آية الإسراء. أما الرؤيتان فواضحتان وموصوفتان بطريقة ملحوظة. وثمّة أمرٌ لافت أيضاً فالرواية بضمير الغائب (هو).

والربط بين المعراج وسورة النَجم يبدو أنه أمر متأخر زمنياً، وقد توسّعنا في هذه المسألة في دراستنا لكتاب المعراج للقشيري[1] وبينّا أن سورة النجم أُنزلت قبل حدوث المعراج على ما تتفق غالبية الروايات. وأوضحنا أثر الصوفية في تأويل آيات هذه السورة بشكل يجعلها تشير إلى المعراج. وذكرنا في الدراسة تلك أن صحيح البخاري (ت 256) في كتاب التفسير، باب تفسير سورة النجم، لا يربط بين هذه السورة والمعراج. وقبل البخاري فابن إسحق في روايته للمعراج في السيرة النبوية لا يذكر أية إشارة أو استشهاد أو مرجع لسورة النجم. وكان المستشرق تور أندريا *Tor Andrea* أولّ مَن أشار إلى ذلك[2].

ورواية ابن سعد (ت230). هي الأخرى تخلو كذلك من أيّة إشارة إلى المعراج. وهذه الأخيرة جدّ لافتة، إذ يفصل ابن سعد تماماً بين المعراج والإسراء، ويعطي كلاً منهما تاريخاً مستقلاً. فالمعراج حدث في "ليلة السبت لسبع عشرة خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية

1 - صليبا، لويس، المعراج بين المتكلمين، م. س.
2- Von Ess, in Voyage initiatique, Ibid, p50.

عشر شهراً"[1]. أما الإسراء فوقع في ليلة سبع عشرة من شهر ربيع الأول قبل الهجرة بسنة[2].

والمعراج في رواية ابن سعد حصل من بيت الرسول في مكّة إلى السماء مباشرة. ما يعني أن الدمج بين الإسراء والمعراج في قصّة واحدة تمّ في زمن متأخر.

ابن إسحق والبخاري وابن سعد إذاً لا يربطون بين المعراج وسورة النجم. وحتى الطبري، لا نجد عنده ذكراً واضحاً لحادثة المعراج في تفسيره لسورة النجم، كما بيّنا في دراستنا الآنفة [3][4].

كل ذلك يقودنا إلى ترجيح القول أن الربط بين سورة النجم والمعراج أمرٌ متأخر. ولّدته، ربما، الحاجة إلى بيّنة قرآنية لحدث بأهمّية المعراج. وقد تكون الآية 18/53، ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾، سهّلت الربط بين آية الإسراء وسورة النجم كما سبق وأشرنا. وبالتالي بين هذه الأخيرة والمعراج.

سلز والدلائل القرآنية على المعراج

والواقع ثمّة خطوط عديدة يمكن أن تربط بين سورة الإسراء ككل وسورة النجم. وهو أمرٌ أشار إليه المستشرق ميكاييل سلز *Michael Sells* وحلّله في مقالة له. يقول سلز الآيات 90 – 93 من سورة الإسراء تعرض لمجموعة من البيّنات والبراهين طلبها خصوم محمد منه كي

---

1 – ابن سعد، الطبقات، م. س، ج1، ص 213.

2 – م. ن. ص1، ص 214.

3- Sells, Michael, Ascension, article in encyclopédia of the Qur'ân, Leiden, Brill, 2001,Vol I, pp 176 – 180.

4 – صليبا، لويس، المعراج...، م.س، ص 67.

يؤمنوا: ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا ۞ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلائِكَةِ قَبِيلاً ۞ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾ مجموعة تحديات لم يستجب لها الرسول. وكان جواب القرآن ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾ (الإسراء 93/17).

ويتابع سلز: وهذه التحديات قد تكون شكلت حافزاً للرواة المتأخرين. فبدأوا يروون معجزات محمد، بشكل ينافس قصص معجزات من تقاليد دينية أخرى. وهؤلاء الرواة استفزتهم تحديات الآيات 90/17 – 93 للدفاع عن محمد بوجهها بشكل عملي[1].

وواحد من هذه التحديات وآخرها كما تذكر الآية 93 هو الصعود إلى السماء وإنزال كتاب. وقد استجيب إلى نصف هذا التحدي بالكتاب المنزل، فهل يُعقل أن يبقى النصف الآخر غير مستجاب. والآية 93 هذه تربط بين الصعود إلى السماء ونزول الوحي. وهو أمر نجده واضحاً في سورة النجم والتي، كما رأينا، انتهى الأمر بها لأن تستخدم كنصّ وبيّنة لروايات المعراج.

وبالفعل فقد عرفت الآيات 1 -18، من سورة النجم، استخداماً مزدوجاً: المعراج (الصعود) ونزول الوحي. فهي تصف نزول الوحي لا سيما في ليلة القدر ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى... فأوحى إلى عبده﴾، أما سورة القدر فتصف نزول الوحي في ليلة القدر على الشكل التالي: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ

1- Sells, Ibid.

في لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۞ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ۞ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۞ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۞ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾، (القدر 1/97 – 5).

يقول القرطبي (ت671 هـ) في تفسيره لهذه السورة: «تنزل الملائكة أي تهبط من كل سماء ومن سدرة المنتهى، ومسكن جبريل على وسطها. فينزلون إلى الأرض ويؤمنون على دعاء الناس إلى وقت طلوع الفجر، ويضيف: الروح: أي جبريل»[1].

وهذا الاستخدام المزدوج لسورة النجم: المعراج وليلة القدر يحفظ نوعاً من التوتّر والتنافس بين نزول الوحي لمحمد، وصعود هذا الأخير لتلقّيه في الجنة. وهذان المثالان: إنزال الوحي والصعود لتلقّيه كانا في مشاحنة في الحقبة الأولى من بعثة محمد. وهو ما يشير إليه التحدّي الوارد في الآية 93/17.

وبما أن التقليد يؤكّد أن ليلة القدر وليلة المعراج هما ليلتان وحدثان مستقلان، فقد عمد بعض المفسّرين، كما يقول المستشرق سلز، إلى ربط المقطع من سورة النجم 1/53 – 12 (أي الرؤية الأولى) مع ليلة القدر فيما ربطوا المقطع الثاني 13/53 – 18 والذي يصف الرؤية الثانية مع المعراج.

ذلك هو رأي سلز الذي يضيف أن المشاحنة والتضاد بين النموذجين: الصعود والنزول يولّد رابطاً داخلياً في النص القرآني بين سورة القدر 97. وسورة المعارج 1/70 – 9. ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾، (4/70).

---

1 – القرطبي، تفسير، م. س، ج2، ص 3352.

وآيات سورة المعارج تتحدّث عن يوم الدين. وبرأي سلز فإن الصلة النصّية بين سورة القدر وسورة المعارج قد تكون سهّلت استخدام لفظة معراج في رواية صعود محمد التقليدية[1].

أما الصلة النصّية هذه فيحلّلها في المقارنة التالية: في سورة المعارج الملائكة تصعد، وفي سورة القدر الملائكة تنزل في ليلة القدر ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾، (3/97).

ويوم الدين ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾، 4/70.

هذا التوازي في الصورة وفي القيمة الزمنية يقابله تواز في الصوت والوزن.

تعرج الملائكة	والروح	إليه	4/70.
تنزل الملائكة	والروح	فيها	4/97[2]. وليلة

الوحي [ليلة القدر] ويوم الدين (القيامة)، أوقات محدودة، أزمنة يتّصل فيها الحيّز الأبدي *Eternal realm* بالحيّز الزمني *Temporal realm*.

والصّلة النصّية، التي بيّنها سلز، كما ورد، بين هاتين السورتين تؤجّج المشاحنة والتوتّر بين النموذجين الصعودي والنزولي للوحي بل وتربط بين النموذجين وتلحمهما.

ونجد في القرآن مقطعاً آخر عن يوم الدين (القيامة) يرتبط أيضاً بالصعود. إنها سورة الطور 1/52 – 10: ﴿وَالطُّورِ ۞ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۞ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۞ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ۞ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ ۞ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ ۞ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ ۞ مَا لَهُ مِن دَافِعٍ ۞ يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ۞ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾.

1- Sells, Ibid.
2- Sells, Ibid, p 178.

وهذه الآيات ترتبط بالآيات التي تفتتح سورة المعارج فكل منهما يتحدّث عن "عذاب واقع" المعارج 1/70، والطور 7/52. وكلاهما يصف الجبال التي تزحل يوم القيامة ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ﴾، (المعارج 9/70) ﴿وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾، (الطور 10/52). وهذه الصلة النصّية تلتقي حول البيت المعمور (الطور 3/52)، واستخدام لفظة بيت هي أساساً للكعبة: البيت العتيق والبيت الحرام. وتفسير القرطبي المتعلّق بالبيت المعمور يجمع بين التفاسير المتناقضة له، وفي أي سماء هو. يقول: هو بيت في السماء السادسة، وقيل في السماء الرابعة. وحكى القشيري عن ابن عباس أنه في السماء الدنيا.. وعن علي بيت فوق سبع سموات تحت العرش[1].

ومهما اختلفت التفاسير للبيت المعمور وفي أية سماء وضع، فهو المنزل السماوي الموازي للكعبة. والبعض يقول هو الكعبة نفسها.

وهكذا فمع البيت المعمور الموجود في السموات تُشرَّع الطريق لربط المعراج مع الرؤى. وتراث الرؤى *Apocalypses* الكتابي معروف ومنتشر في المسيحية واليهودية. وسنعود إليه وإلى تأثيره المحتمل في روايات المعراج.

وفي استعادة مختصرة لما سلف نستطيع القول إن سِلز يكتشف خيطاً خفياً، إذا صحّ التعبير، يمتدّ من سورة النجم إلى سورة الطور ويربط على التوالي سورة النجم مع سورة القدر في مسألة نزول الوحي وسورة القدر مع سورة المعارج بين نزول الملائكة والروح (جبريل) في الأولى الموازي لصعودهم في الثانية، والصلة النصّية بين السورتين

---

1 – القرطبي، التفسير، م.س، تفسير سورة الطور.

الأخيرتين تربط بين النموذجين الصعودي والنزولي للوحي وتَلْحُمهما. ومن سورة المعارج يمتدّ خيط الربط إلى سورة الطور. فكلتا السورتَين تتناول يوم القيامة. والسورة الأخيرة ترتبط بالصعود وتودي إلى المقصد الأخير للصعود: البيت المعمور. فترتسم الرحلة الليلية في ذهن سلز، انطلاقاً من تحليل النصوص القرآنية ومقارنتها وموازاتها مع بعضها من الحرم المكّي إلى رديفه السماوي: البيت المعمور. يقول سلز: بتحديدها لنقطة انطلاق رحلة محمد بِ "المسجد الحرام" فإن الصلة بين السور: الطور 52 والمعارج 72 والقدر 97 تسهّل تحديد البيت المعمور كهدف لهذه الرحلة، لا سيما عندما تُفهم الرحلة المذكورة كصعود إلى السماء. والصلة هذه توفّر بالتالي أساساً قرآنياً لتطور الروايات المختلفة للمعراج ونموها.

وما يراه الرسول، صلعم، في معراجه صورة أولية ومُسبقة لما سيكشف عنه ويُرى في يوم القيامة. والربط بين المعراج والقيامة مماثل للربط بين السور الأربع:

النجم ← القدر ← المعارج ← الطور.

تبقى سورة الشرح 94/1 – 2: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾، فهذه السورة تغدو السند والدعامة لروايات شقّ الصدر وغسل القلب وتطهيره بماء زمزم. كما غدت سورة النجم المرتبطة بالسور 97، 72، 52 السند القرآني للمعراج. وحادثة شقّ الصدر رُبطت بالمعراج، إذ تسبق الصعود وتحضّر له في عمل يذكّر بطقوس التحضير في الثقافات الأخرى. وهي مسألة سنعود إليها.

سورة النجم ورؤية الله

تطرح سورة النجم مسألة كانت مجال نقاش طويل في الإسلام، بين الفِرق الإسلامية، وداخل أهل السنّة وهو رؤية الله. وسبق وذكرنا موقف عائشة، ر، الرافض بالمطلق لمسألة أن يكون الرسول قد رأى ربّه، محتجّة بالآيتين. ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، (الأنعام/103). ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، (الشورى/51).

ولكن ذلك لم يكن رأي كل الصحابة. إذ يبدو أنّ بينهم تيّاراً قال إنّ الرسول رأى ربّه، وعلى رأس هذا التيّار ابن عبّاس، والذي تنقل عنه أحاديث في هذا الصدد. وقد عرضنا لذلك في دراستنا لكتاب المعراج للقشيري[1]. كما تناولنا مسألة الرؤية هذه من زاوية سورة النجم.

وآيات السورة هذه المذكورة آنفاً تتحدّث عن لقاءين: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى۝وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى﴾، (النجم 6/53 – 7).

﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى۝عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى﴾، (النجم 13/53 – 14).

وقد عرضنا في دراستنا المذكورة لرأي عدد من المفسّرين كالطبري والقشيري، وغيرهما، ورأينا أن غالبية المفسّرين يميلون إلى القول إن الرسول رأى جبريل[2].

ولكن الجدل في هذه المسألة يبقى قائماً. يقول المستشرق فون إس في ذلك: «ولكن لا نعرف بالتحديد مَن رأى الرسول. والتفسير الحديث

---

1 – صليبا، لويس، المعراج بين م.س، فصل رؤية الله في المعراج.

2 – م.ن، فصل القشيري وتفسير سورة النجم.

يشدّد على أن الرسول رأى جبريل. ولكن عندما أدخلت هذه الآيات في أحاديث المعراج ورواياته فمن الواضح أن مَن أدخلها كان مقتنعاً أن محمداً رأى ربّه وليس جبريل»[1]. ورؤية الله هي التدرّج التصاعدي الذي سبق وتحدّثنا عنه، والذي يعبّر عنه حديث ابن عبّاس: «أتعجبون أن تكون الخلّه لإبراهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد؟»[2]، وبهذا المفهوم فاللقاء الذي خُصّ به محمد لا يقتصر على مجرّد سماع صوت الله، كما جرى لموسى في سينا.

ولكن الإشكالية التي تجرّها فكرة رؤية الله هذه قد تؤدي إلى مشكلة كبرى، إذ إن الرؤية تنطوي على التشبيه. والتشبيه قضية شغلت بال المسلمين منذ بدايات علم الكلام وظهور الفِرَق الإسلامية. وإيجاد تفسير منطقي لرؤية الله ليس بالأمر السهل. إذ كيف يُرى؟ وهل له شكل معيّن ليُرى؟ وقد تناولنا مسألة التشبيه هذه وعلاقتها بالرؤية في دراستنا المشار إليها[3].

وفي القرآن إشارة أخرى إلى الرؤية، فضلاً عن سورة النجم. وردت في سورة التكوير: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ۝ وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾، (التكوير 22/81). وهنا أيضاً التأكيد عينه "لقد رآه" ولكننا نعرف في آية سابقة من السورة نفسها أنه رأى جبريل ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، (التكوير 19/81). ويتّفق المفسّرون أن هذا الرسول الكريم هو جبريل. يقول القرطبي: الرسول الكريم هو جبريل[4] ويقول ابن

1- Van Ess, Prémices, Ibid, p 49.

2 – القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 2926.

3 – صليبا، م. س، فصل القشيري ودحض التشبيه.

4 – القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 3267.

كثير: يعني أن هذا القرآن لتبليغ رسول كريم أي مَلك حسن الخلق، بهي المنظر وهو جبريل عليه السلام.. ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾، يعني لقد رأى محمد جبريل الذي يأتيه بالرسالة[1].

الرؤية هي رؤية ملاك إذاً. ما يذكّر بحلّ المسألة في الفكر الديني اليهودي القديم. إذ اعتاد علماء اليهود على التخلّص من مشكلة التشبيه، باعتبار معاينة الله معاينة لملاك. فالملاك ميتاترون *Metatrone* يلعب هذا الدور في التلمود. والقبّالة تتابع في الطريق عينه. فالملاك يمكن أن يقوم بوظائف الخالق[2].

وفي دراستنا المذكورة للقشيري. وجدنا أن هذا الأخير يعتمد الحلّ عينه للتخلّص من مشكلة التشبيه. يقول مثلاً. «فأما الله (...) فيتعالى أن يكون له حدّ (...) والمنادي الذي كان ينادي عن الله تعالى، بأن صدق عبدي، يجوز أن يكون ملكاً خلقه الله تعالى، وراء الحجاب، فيجيب عن الله سبحانه بذلك»[3].

ويروي القشيري حديث تسكين رعدة الرسول على الشكل التالي:«فارتعدت فرائصي، ورجف فؤادي (...) فأخذ أحد الملكين يده اليمنى فوضعها بين ثدييّ. وأخذ الآخر، فوضع يده بين كتفي. فسكن ذلك مني».

وقد لاحظنا في دراستنا أن يد الملاك هنا تحل مكان يد الله، كما ورد في الأحاديث الأخرى، في تسكين روع الرسول[4]. فالتقليد

1 – ابن كثير، التفسير، م. س، تفسير سورة التكوير.

2- Van Ess, Ibid, p50 – 51.

3 – صليبا، م.ن، فصل القشيري ودحض التشبيه.

4 – م.ن.

اليهودي القاضي بإحلال ملاك مكان الله للتخلّص من مشكلة التشبيه، نجده واضحاً في الإسلام، لا سيما عند الأشعريين رافضي التشبيه، والقشيري منهم. ولا نعلم إن كان في الأمر تأثر، أم أنه مجرّد تشابه.

وبالعودة إلى سورة التكوير وآياتها التي تتحدّث عن الرؤية، فقد أتت بعد آيات سورة النجم. فالرؤية هنا ليست موصوفة بالتفاصيل، وإنما أشير إليها كأمر عُرف سابقاً ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾.

وإذا كان من المتفق عليه أن هذه الآية تشير إلى رؤية جبريل، فهل هذا يعني أنها تنفي أن تكون إشارة الرؤية في سورة النجم هي رؤية لله؟!.

سبق وذكرنا أن ما وصلنا من تفاسير كالطبري وغيره يرجّح أن الرؤية في سورة النجم هي رؤية جبريل، ولكن إذا أخذنا بهذا التأويل تبقى مشكلة، كيف نفسّر ما ورد في ختام الرؤية الأولى: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾، 10/53. فعبد لا يمكن أن تفهم إلا عبدالله، أي محمد. وإذا كان ذلك صحيحاً، فالذي يوحي ليس رسولاً كريماً، وإنما هو الله نفسه، وبالتالي فالله هو أيضاً موضوع الرؤية.

ولا بدّ أيضاً، ووفق سياق آيات سورة النجم، أن نأخذ بعين الاعتبار أمرًا آخر: فالرسول لم يرَ الله عندما كان (الرسول) في السماء، وإنما، كما يُفهم، في مكان ما على الأرض. لقد رآه في الأفق الأعلى، وقد رآه نزلة أخرى.

إذاً فليس الرسول مَن يصعد إلى الله، وإنما الله مَن ينزل نحو الرسول، إنه النموذج النزولي للوحي الذي تناولناه.

أما في الرواية الثانية للرؤية فقد جاء أنها ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى

﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ۞ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾، (النجم 53/14- 16).

اللقاء إذاً في الجنّة. وقد غدت سدرة المنتهى شعاراً للمعراج، وحتى لو أن روايات المعراج لم تأخذ من سورة النجم شيئاً آخر، فإن هذه الشجرة تبقى هي الدالّة على الجنّة العتبة السماوية، حيث منابع الأنهار الأربعة... الخ.

وهكذا تغدو وضعية التفسير لآيات سورة النجم معقّدة: فثمّة بدائل واحتمالات متعدّدة: الرؤية رؤية الله أم ملاك. ومكان اللقاء: هو السماء أم الأرض، ما يرفع الاحتمالات إلى أربعة. ويجب ألاّ ننسى هنا أننا أمام رؤيتين، وليس واحدة فقط.

وغالباً ما احتجّ منكرو التشبيه أن الرسول رأى جبريل في صورته الحقيقية، وليس متخفيّاً بصورة رجل، كما في غالب الأحيان. ولكن، حتى لو أخذنا بهذا القول، نبقى أمام إشكاليتين تنتظران جواباً:

1- الأولى لماذا رأى الرسول، صلعم، جبريل مرتين؟!.

2- الثانية مَن هو الذي أوحى إلى عبده؟!.

وإذا اعتمدنا هذا التأويل القائل برؤية الرسول لجبريل فعندها يصعب، بل قد يستحيل، التوفيق بين نص سورة النجم، ورواية المعراج.

وهذا ما لم يكن الكثيرون مستعدّين لتقبّله. إذ لا نجد في القرآن دليلاً آخر على المعراج غير سورة النجم. والحديث وحده لا يكفي للتأكيد على المعراج، إذ ليس له مرجعية القرآن.

وإذا أصرَرْنا أن هذين المقطعين من سورة النجم هما دليلان على رؤية الله، عندها لا بد من التصدّي لعدد من الإشكاليات أبرزها: كيف وبأي شكل رأى الرسول ربّه؟!.

والأجوبة التي أعطيت عن هذا السؤال شكّلت الشهادات الأولى للنقاشات الكلامية التي وصلتنا.

وقال البعض إن محمداً لم يرَ الله بعينيه. بل بفؤاده ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾، (النجم 11/53)، ولكن هذا التفسير الأخير يعود بنا إلى الرؤيا والمنام. الرؤيا الصحيحة والحقّة. وهو ما سبق وطرحناه في دراستنا للقشيري. إذ قلنا: إنّ القول إنّه، صلعم، رآه بقلبه، يعيدنا إلى القول إن المعراج كان بالروح، وليس بالجسد. فإذا كانت الرؤيا بالقلب، فما الحاجة إلى أن يعرج بجسده؟ وقوله "ما كذب الفؤاد ما رأى" يتّخذه البعض كدليل على أن المعراج كان بالروح وليس بالجسد[1] كما قال صدر الدين الشيرازي وغيره. وهكذا يعود النقاش الكلامي إلى البداية، وكأنه يدور في حلقة مفرغة. وقد رأينا في الجزء الثالث من هذه السلسلة في تحليلنا لمعراج ابن عبّاس، هذا الأثر الشعبي، كيف أنه يبدأ بالتأكيد على أنه رأى ربّه بعين رأسه، ثم يعود في روايته للرؤية إلى القول أنه رآه بالقلب: «ولكن أراك بقلبي».

ويبقى موقف ابن إسحق في السيرة لافتاً في هذا الموضوع. فقد نأى بنفسه كلّياً عن مشاكل التشبيه في روايته للمعراج، واستبعد كل الأحاديث التي تذكر شيئاً منه. ولم يأتِ على ذكر سورة النجم في روايته للمعراج ما يعزّز القول بأنها أُقحمت في روايات المعراج في وقت متأخر.

وذهب ابن إسحق إلى أبعد من ذلك، فقال بجواز أن يكون المعراج بالروح. مورداً حديث عائشة، «ما فقد جسد رسول الله، صلعم، ولكن أسرى الله بروحه». وحديث معاوية بن أبي سفيان عن الإسراء «كانت

1 - صليبا، م.س، فصل رؤية الله في المعراج.

رؤيا من الله تعالى صادقة»[1].

ويقول ابن إسحق تعقيباً على هذين الحديثين:«فلم ينكر ذلك من قولهما، لقول الحسن: إن هذه الآية نزلت في ذلك، قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾، (الإسراء 60/17). ولقول الله تعالى في الخبر عن إبراهيم، عليه السلام، إذ قال لابنه: يا بُني إني أرى في المنام أني أذبحك ثم مضى على ذلك. فعرفت أن الوحي من الله يأتي الأنبياء أيقاظاً ونياماً».

ويختم ابن إسحق، بجواز القولين، متجنّباً دعم أيّ من الرأيين، حول المعراج وهل كان بالجسد، أم بالروح. يقول: «وكان رسول الله، صلعم، في ما بلغني يقول: تنام عيناي وقلبي يقظان. والله أعلم أي ذلك كان قد جاءه، وعاين فيه ما عاين من أمر الله. على أي حالَيه كان: نائماً أو يقظان، كل ذلك حقّ وصدق»[2].

هذه الخاتمة التي تقول بجواز الرأيَين تشير إلى أن النقاش كان حامياً في زمن ابن إسحق حول كيفية حصول الإسراء والمعراج، وكلّ يعود إلى فريق من الصحابة وأقوالهم ليدعم رأيه. وكأن ابن إسحق تجنّب أن يُحسب على واحد من الفريقين، فأورد آراء القائلين بحصول المعراج بالروح فقط، من دون تخطئة القائلين بالرأي الثاني.

أمّا ابن سعد (168 هـ – 239)، فعلى الرغم من أنه كان يروي في طبقاته الكثير عن ابن إسحق سابقه، فهو لم يأخذ بحديثَي عائشة ومعاوية عنه، لا بل ردّ عليهما بحديث ينقضهما، جاء فيه:«قال بعضهم: فقد النبي، صلعم، تلك الليلة، فتفرّقت بنو عبدالمطلب يطلبونه

1 – ابن هشام، السيرة، م. س، ج1، ص 399 – 400.
2 – ابن هشام، م.ن.

ويلتمسونه، وخرج العبّاس بن عبدالمطلب، حتى بلغ ذا طوى فجعل يصرخ، يا محمد، يا محمد. فأجابه رسول الله صلعم، لبَّيك. قال يا ابن أخي عنيت قومك منذ الليلة فأين كنت؟ قال: أتيت من بيت المقدس. قال: في ليلتك؟ قال: نعم. قال هل أصابك إلا خير؟ قال ما أصابني إلا خير»[1].

ما يلفت في حديث ابن سعد أنه مرسل غير مسند إلى واحد من الصحابة "قال بعضهم". في حين أن حديثَي ابن إسحق محدَّدَي السند. وهذا ما يعزّز الظنّ أن حديث ابن سعد المرسل هذا أقحم في روايات المعراج للردّ على حديثَي ابن إسحق السابقَين. وكل ذلك يؤكّد تصاعد حدّة النقاش بشأن كيفيّة حصول المعراج (بالجسد أم بالروح) منذ الأجيال الأولى للإسلام.

وكما رأينا في دراستنا عن القشيري، في عرضنا لآراء الزنجاني وملاّ صدرا الشيرازي القائلة بحصول المعراج بالروح فقط، فالنقاش لا يزال إلى اليوم دائراً حول هذه المسألة.

أما مسألة الرؤية، فلم تفقد أهميتها، وإن كانت لم تحسم بشكل نهائي. فقد ناقش أهل السنة مسألة رؤية الله يوم القيامة بالأبصار، وأجمعوا في النهاية أنّ الرؤية بالأبصار جزء من ملذّات الجنة. فكل المؤمنين سيرون الله في الجنّة، كما في المسرح، عندما يرفع الستار. وتكون الرؤية تجلّيًا للنعمة الإلهية.

أما رؤية الرسول لِربّه فاعتبرها بعض القائلين بها أنها مثل ونموذج لرؤية المؤمنين ربّهم يوم القيامة.

---

1 – ابن سعد، م. س، ص 214.



الباب الثاني

دراسة في مصادر المعراج الإسلامي

فصول الباب لثاني:

1 – مصادر المعراج: مدخل وتعريف

2 – الصعود بالجسد وشقّ الصدر وما يقابلها في المصادر القديمة

3 – البرِّاق والسلم وأصولهما في المصادر

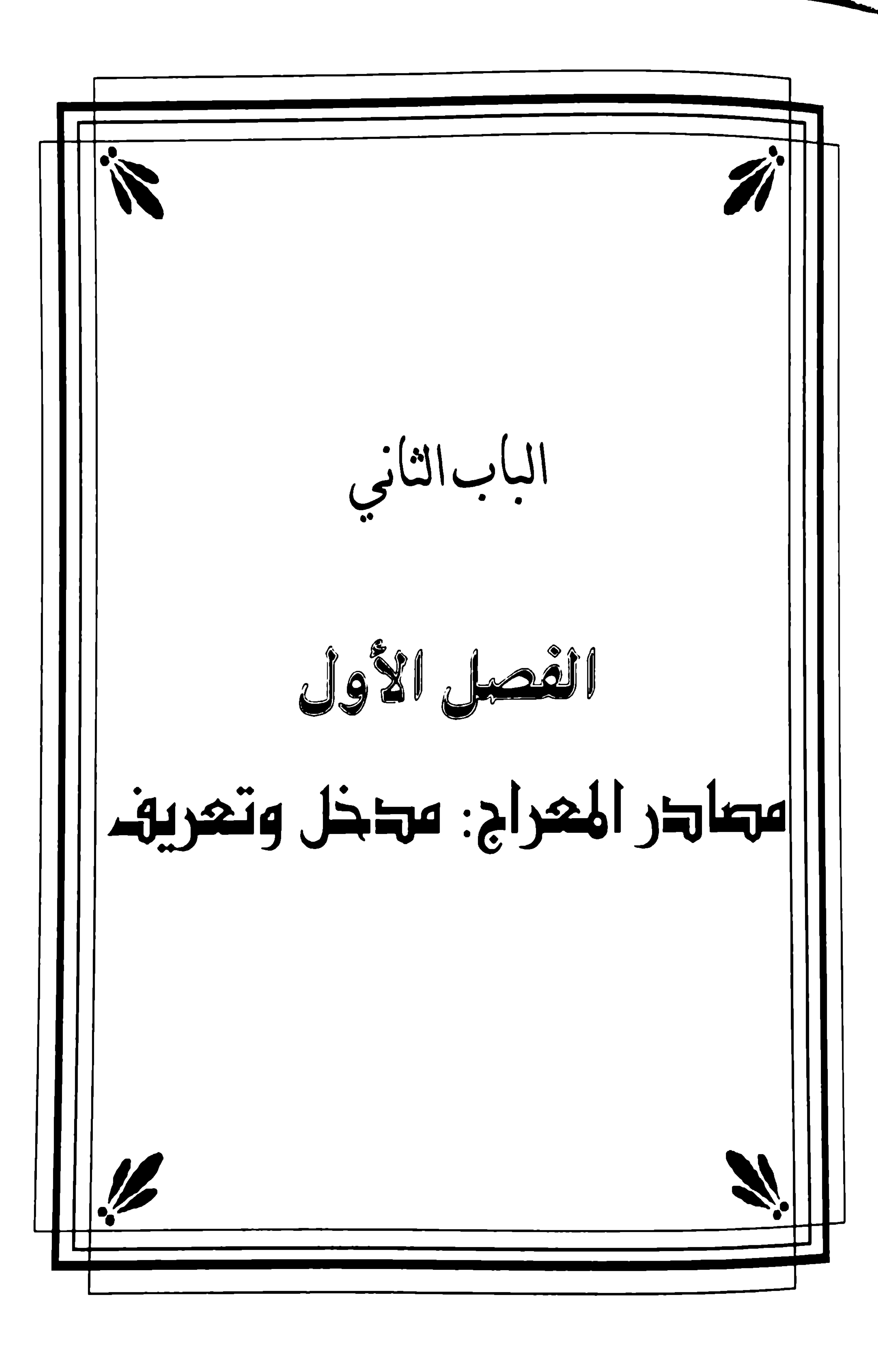
4 – السموات وما بداخلها في المعراج والمصادر السابقة للإسلام

5 – رؤيا العرش والله

6 – الجنّة في الإسلام والأديان السابقة

7 – الجحيم في الإسلام والأديان السابقة

8 – يوم القيامة في الإسلام والأديان السابقة



الباب الثاني

الفصل الأول

مصادر المعراج: مدخل وتعريف

مواضيع الفصل الأول/الباب الثاني:

- روايات المعراج وعلاقتها بالثقافات السابقة
- حكايا الصعود في الحضارات القديمة
- المصادر الهندية
- كتابات ما بين النهرين
- النصوص الفرعونية
- المصنّفات الفارسية
- الأسفار اليهودية والمسيحية القانونية والمنحولة
- الأساطير والأشعار الجاهلية

روايات المعراج وعلاقتها بالثقافات السابقة

إن أي بحث جادّ وجدّي في آداب المعراج لا بد أن يقودنا إلى مقاربة مقارنة في الأديان والحضارات. فبدونها تبقى دراسة المعراج منقوصة، والبحث فيه محدود الأفق.

وإذا كانت هذه المقولة تنطبق على آداب المعراج بشكل عام فكم بالحري على "مخطوطة المعراج الأندلسية" وهي أساساً، كما أسلفنا، نتاج ثقافات وأهل ديانات متعدّدة: إسلامية أندلسية، ويهودية ومسيحية غربية.

والبحث في الأديان المقارنة يشترط انفتاحاً في الفكر وقبولاً لمبدأ التفاعل بين الأديان والعقائد. وهو ظاهرة عامة لا يستثنى منها أي دين أو حضارة.

فليس بالجائز أن يطرب الباحث لنظرية الأثر الإسلامي في كوميديا دانتي، عبر "معراج محمد"، وهي نظرية غدت اليوم مقبولة وواقعية، ويتعامى، بالمقابل، عن الأثر الأجنبي في روايات المعراج ومأثوراته.

فالأخذ والعطاء أبسط أسس التفاعل. وحكايات المعراج التي تطوّرت عبر الزمن ونمت وتضخّمت لم تشذّ عن هذه القاعدة الأساسية. فاستقت من الثقافات والأديان المجاورة الكثير من التفاصيل والتوصيفات، وغدت هي بدورها مصدراً استقت منه تقاليد أخرى. وقد

اعترف العديد من الباحثين العرب الجدّيين بهذه المـؤثرات فـي أدب المعراج ورواياته. يقول محقّق كتاب المعـراج للقشـيري، د. علـي عبدالقادر :«ومن الواضح أن تطوّر هذه القصّة من بسـاطتها الأولـى الموجزة في القران إلى هذا التفصيل الواسع والقصص المفصّل يرجع (...) إلى الخيال ودوره. فضلاً عما زجّ به فيها من إشراقية وزرادشتية وأفلاطونية حديثة...» [1]. ويقـول د. نـذير العظمـة:«إن التسلسـل الإخباري والقصصي لحادثة المعراج، إنما يستمدّ عناصره من القـرآن والحديث والمعتقدات الشعبية والدينية في الملائكـة وصـور الجحـيم والنعيم. وأغلب الظن أن بعض أجزاء القصّـة وتفاصـيلها كوصـف العرش مثلاً، ترجع إلى أصول غير عربية، من وثنية سـامية قديمـة ونصرانية وعبريـة، فـراح الإخبـاريون والقصّاصـون المسـلمون والمتصوّفة يستفيدون من مؤثراتها في الخيال الشعبي، يسبغون عليهـا طابع الإسلام ووحدانيته، وينفون منها ما خـالف أفكـاره الأساسـية وعقائده الأولية»[2].

وواقع الأمر أن أثر الأديان والثقافات المجاورة لا يقتصر علـى الإضافات اللاحقة من روايات المعراج، بل يتناول أصول هذه الرواية ونواتها. فلا يغربنّ عن بالنا، هنا مثلاً، قصّة ابن صيّاد المعاصر للنبي وادّعاؤه رؤية عرش الله على الماء، ومحاولات النبي، صلعم، التحقّـق من صدق رؤياه، ما سيأتي تفصيل الحديث فيه. فذلك دليل بيّن على أن مواضيع الرؤيا والعروج كانت منتشرة في عصر النبي وبيئته المتفاعلة

1 - القشيري، عبدالكريم، كتاب المعراج، تحقيق علي عبـدالقادر، القـاهرة، دار الكتب الحديثة، ط1، 1960، ص 6.

2 - العظمة، نذير، م. س، ص 13.

مع ما يجاورها من أديان وثقافات مثل الزرادشتية واليهودية والمسيحية وغيرها، ما سنعود إليه في هذا الفصل عند تناولنا للمصادر الجاهلية.

ومعلوم أن روايات المعراج نمت وتطوّرت مع الزمن. ودخلها الكثير من الإضافات والتفاصيل. فمن نواة أساسية هي الإسراء كما ورد في القرآن (سورة الإسراء 1/17). إلى قصة متكاملة بما تحوي من تفاصيل العجيب والمدهش. فكما المسجد يحتفظ بعناصره الأولى الأساسية، ولكنه يعكس أيضاً الحضارة التي بُني فيها وفنونها، كذلك روايات المعراج تعكس التنوّع التاريخي والثقافي والتفاعلات والتداخلات في العالم الإسلامي القديم والوسيط، والتصوّرات المتأخرة للمعراج تعطي أمثلة على ذلك كما سنرى.

وهكذا نجد تراث المعراج أشبه بالمدن القديمة الأثرية تتعدّد طبقاتها. وكل يعود تاريخه إلى قرون متعدّدة. أو يمكننا أيضاً مقارنة هذا التراث بلوحة *Puzzle*، والتي تُجمَع وتركّب من قطع متعدّدة. ولوحة الإسراء والمعراج الإسلامية الضخمة يصعب فهمها بمعزل عن القطع من الثقافات والتراثات المجاورة: الزرادشتية واليهودية والنصرانية، بل وأيضاً قطع أخرى من الحضارات البابلية والفرعونية والهندية حتى. فدراسة روايات المعراج والصعود في هذه الثقافات السابقة للإسلام تجعل لوحة المعراج الإسلامي أكثر وضوحاً وجلاءً. وتحمل شروحاً وتعليلات لكثير من العناصر والتفاصيل التي تبقى غامضة بدونها.

ولا نغالي إذا قلنا، إننا بالعودة إلى حكايا الصعود في هذه الديانات والثقافات نجد أن تراث المعراج الإسلامي، بنواته الأساسية وإضافاته،

لا يحمل أي عنصر أو واقعة جديدة، أللهم سوى صهر عناصر من أصول مختلفة ومتباينة في بوتقة التوحيد الإسلامي.

وسنعمد في هذا الباب إلى دراسة عناصر تراث المعراج: الصعود، السلّم، البُراق...الخ. رؤيا الجحيم...الخ، مقارنة بمثيلاتها ومصادرها في الثقافات الأخرى. وسنكرّس هذا الفصل لعرض عام لأبرز هذه المصادر.

حكايا الصعود في الحضارات القديمة

تمثّل فكرة الصعود إلى السماء والعروج حلماً راود الإنسان من بدايات وعيه. ويظهر الكثير من النصوص القديمة تجذّر هذه الرغبة في وعي الإنسان. وأقدم كتاب في العالم: ريك ڤيدا يشهد على عمق هذا الحلم وأصالته. وهذا الكتاب يتجاوز عمره السبعة آلاف سنة كما بيّنا في دراستنا عنه[1]. وقد جاء فيه:«يستطيع الإنسان، إذا أراد، أن يتّصل بالقوى الفائقة الوعي، العالم الإلهي الذي يحكم الخليقة. ويستطيع حتّى أن يرتفع إلى عوالم شموس الحقيقة Rita وتخطّي عتبة الكائن الأسمى بعد فتح الأبواب الإلهية. وهذا الصعود أو المعراج ممكن، لأن كل كائن واعٍ، يحتوي بذاته حقاً كل ما تدركه رؤياه الخارجية كأشياء، خارجة عنه»[2].

وإذا كان ريك ڤيدا يتحدّث عن معراج روحي، إذا صحّ التعبير، فثمّة نصوص قديمة أخرى تتحدّث عن صعود حسّي، مثل حكاية

---

1 - صليبا، لويس، أقدم كتاب في العالم: ريك ڤيدا، دراسة ترجمة، وتعليقات، بيبلوس، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2005، ص 21 - 38.

2 - م.ن، ص 423.

صعود إيتانا إلى السماء في حضارة الرافدين. وهو سِفر «يشكّل أقدم نص بشري يجسّد حلم صعود الإنسان إلى السماء وعلى ظهر طائر كالنسر، حلم باطني عميق في الإنسان لارتياد الفضاء والصعود إلى الأعالي بوسيلة طائرة»[1].



صعود إيتانا إلى السماء على ظهر نسر

وفي متون الأهرام الفرعونية (2375 ق. م – 2181 ق. م)، نشيد، لعلّه أقدم من حكاية إيتانا، يعبّر عن رغبة الإنسان الزمنية بالصعود إلى السماء.

«رأسي رأس نسر
وسأصعد وأحلّق إلى السماء
وجانبا رأسي هما سماء الإله ذات النجوم
وسأصعد وأحلّق إلى السماء (...)
ولكن كل إله سيقيم السلّم لي

1 – الماجدي، خزعل، إنجيل بابل، عمّان، الأهلية للنشر، ط1، 1998، ص 191.

لأصعد وأحلّق في السماء

وكل إله سوف يمنحني مقعدي في مركبه

لأصعد وأحلّق في السماء(...)

وكل إله سيأخذ بيدي في السماء

ويلجأ بنفسه إلى قصر حور الذي في قبّة السماء»[1].

نشيد الصعود هذا يتضمّن الكثير من حكايا الصعود التي ستكرّرها الديانات اللاحقة: السلّم، المركبة السماوية، قصور الجنة... الخ.

ما يبيّن أن رؤى الإنسان للصعود، والوسائل المستعملة له، وتصورّاته للجنّة والسماء مغرقة في القدم.

ويمكن تقسيم المصادر التي أوردت روايات معراج وصعود إلى الفئات التالية:

1 - مصادر هندية.

2 - مصادر بابلية (بلاد ما بين النهرين).

3 - الكتابات الفرعونية.

4 - الآثار الفارسية.

5 - الكتب اليهودية.

6 - الأسفار المسيحية.

7 - الأساطير الجاهلية.

وسنعرض بإيجاز لكل منها.

---

1 - صابر، حسن، متون الأهرام المصرية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص 320 - 325.

المصادر الهندية

إضافة إلى ما سبق ذكره، يحفل التراث الثقافي الهندي بحكايات الصعود ووصف الجنة والجحيم. وأبرز الكتب التي دونت ذلك ملحمة المهابهاراتا وكتاب بِتر لوكاكمتا.

الملحمة المهابهاراتا من أقدم الملاحم العالمية وأطولها على الإطلاق. إذ تضم مئة وثمانين ألف بيت من الشعر[1]. وتحتوي كل معارف الهند وعقائدها وحكمتها. وفي الهند مثل يقول «ما ليس في المهابهاراتا ليس في الهند»[2].

أما زمن وضع هذه الملحمة فلا يمكن تحديده بدقة «ولكن المرجح من الإشارات في النص أنها تعود إلى ألف سنة قبل الميلاد، وقد ترجع إلى خمسمئة سنة أخرى قبل هذا التاريخ»[3] ومعلوم أن الكتابات الدينية الهندية جرى تداولها شفوياً على ألسنة الرواة أزمنة وعصوراً طويلة قبل تدوينها كتابة. والمهابهاراتا لا تشذ عن هذه القاعدة. لذا فقد تعود إلى تقليد شفوي أقدم حتى من ألف وخمسمائة سنة ق.م.

وما يهمنا من المهابهاراتا هي الفصول الأخيرة منها المعروفة بفصول الصعود[4] أو اختبار يوديشترا الأخير[5] أو الخديعة الأخيرة[6].

---

1 - صليبا، لويس، أقدم كتاب، م.س، ص 53.

2 - م.ن.

3 - الملاح، عبدالله، المهابهاراتا ملحمة الهند الكبرى، دمشق، ط1، 1991، ص 12.

4 - الملاح، م.ن، ص 299 - 312.

5 - أشاري، راجاجوبال سي، ملحمة المهابهاراتا، ترجمة رعد جواد، بغداد، دار المأمون، ط1، 1992، ص 520 - 526.

6 - بروك، بيتر، المهابهاراتا عن الملحمة الهندية القديمة، ترجمة ممدوح عدوان القاهرة، الهيئة المصرية، ط1، 1993، ص 226 - 230.

وتروي هذه الفصول قصة صعود الملك يوديشترا أحد أبطال الملحمة بجسده إلى السماء، وذلك بمركبة سماوية للإله إندرا[1]. ما يذكّر بصعود النبي إيليا (إلياس) إلى السماء بجسده في مركبة نارية، ولعلَّ هذه القصة الأخيرة قد أخذت عن الأولى. وفي هذه الفصول من المهابهاراتا وصف للجنّة وأشجارها وأنهارها وسائر ما شاهده يوديشترا. وكذلك وصف آخر للجحيم، ما سنعود إليه.

وفي الآداب الفيدية كتاب آخر يروي حكاية للصعود. وهو إندرا لوكاكمتم، أي السياحة إلى عالم إندرا. وهو يروي صعود أرجونا (شقيق الملك يوديشترا وتلميذ كريشنا)، إلى السماء ومشاهدته القصور والجنائن والأنهار والأشجار السماوية[2].

كتابات ما بين النهرين

وهي تراثات مجموعة من الحضارات المتعاقبة والعريقة. السومرية والأكادية والبابلية والأشورية. تراث حافل، وآثار أدبية خالدة تناقلتها العصور، كما تناقلتها هذه الحضارات التي نشأت بين الرافدين. ومثل على ذلك ملحمة كلكامش الشهيرة، والتي نجد نصوصاً لها سومرية وبابلية وأشورية، وتراث بلاد ما بين النهرين الأدبي والديني مليء بحكايات الصعود ورؤيا الجنة والجحيم...الخ. ومن النصوص التي تهمنا هنا من هذه الكتابات:

1 - قصيدة نزول عشتار إلى الجحيم. وهي أحدى أشهر القصائد

---

1 - البستاني، وديع، المهبراته الملحمة الهندية، كبرى الملاحم العالمية، بيروت، الجامعة الأميركية، ط1، 1952، ص 294.

2 - تسدل، سنكلير، م. س، ص 92.

في أدب ما بين النهرين. وصلتنا في تحقيقين أشوريين. ومأخوذة عن نموذج سومري سابق[1] وفي هذه القصيدة وصف للجحيم وأمراضه وعذاباته... الخ.

2 - قصيدة صعود أدابا إلى السماء. ويعتبر أدابا واحداً من القلائل الذين صعدوا إلى السماء والتقوا بإله السماء آنو. وذكرت أساطير الرافدين أن الملك أنميدرآنا الذي حكم قبل الطوفان استدعي إلى السماء لتسليمه أسرار العرافة. ونال ألواح أسرار السماء. ما يذكّر بألواح موسى التي نالها على طور سينا. أما أدابا فصعوده كان لغاية الخلود. وهو واحد من ثلاثة اشتهروا بالصعود إلى السماء في التراث الرافدي:

أدابا لنيل الخلود، الملك أنميدرآنا لنيل ألواح المعرفة وإيتانا الذي ذكرنا سابقاً لنيل نبات الإنجاب[2]. وهذا الأخير كان ملكاً على كيش ويعاني العقم، ويرغب في إنجاب وريث لعرشه. وقد صعد إلى السماء لهذه الغاية على ظهر نسر. وذهب بعض العلماء إلى أن إيتانا صعد على ظهر مركبة فضائية على شكل طائر، لأن وصفه للأرض، كلما ازداد ارتفاعه، كان دقيقاً ويصعب أن يكون من الخيال[3].

3 - ويبقى أن أبرز نصوص التراث الرافدي وأشهرها هو ملحمة كلكامش. وقد تناقلها أهل ما بين النهرين ما لا يقل عن خمسة عشر قرناً. وأحدث نص متوفّر من الملحمة اليوم هو النص الآشوري

---

1 - لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مختارات من النصوص البابلية، ترجمة ألبير أبونا، بغداد، كلية الآداب، ط1، 1988، ص 311.

2 - الماجدي، إنجيل بابل، م.س، ص 158/9.

3 - م. ن، ص 191.

المكتشف في مكتبة آشور بانيـبال (668 – 628 ق م).

وما يهمنا من هذه الملحمة، هو رؤيا أنكيدو، صديق كلكامش لعالم الأموات والجحيم، وذلك قبل دانتي والمعرّي بعشرات القرون[1].

وكذلك رؤيا كلكامش ودخوله جنّة الجواهر، ووصفه لأشجارها[2].

النصوص الفرعونية

تعود التقاليد التي تصف العالم الماورائي في التوراة إلى مصدرين رئيسيين: الأول الكتابات الرافدية التي ذكرناها والثاني الآثار الفرعونية. وأبرزها متون الأهرام وما يعرف بِ كتاب الموتى. ومتون الأهرام مجموعة نصوص مكتوبة باللغة المصرية القديمة وبالخط الهيروغليفي. عُثر على هذه النصوص في غرفة الدفن والغُرف المجاورة في تسعة من أهرامات الدولة القديمة المبنية ما بين 2375 ق م، و 2181 ق م. وأحد أهرامات العصر الوسيط الأول (2181 ق م إلى 2055 ق م)[3].

والمحتوى الأساسي للنصوص هو رحلة الملك إلى العالم الآخر، صعوده إليه، السلّم المستخدم للصعود، بوابات السماء وغير ذلك من التعابير والمفاهيم التي نجدها مكرّرة في روايات المعراج.

أما كتاب الموتى فمجموعة من النصوص التي اكتشفت في المقابر

---

1 – فاضل، عبدالحق، ملحمة كلكامش، دراسة شاملة وترجمة كاملة، باريس، دار بيبليون، ط2، 2005، ص 82.

2 – فاضل، م.ن، ص 331/2.

3 – صابر، حسن، متون الأهرام المصرية القديمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص 7.

والتوابيت والأهرام ويتراوح عصرها بين 1554 ق م،و525 ق م.[1] وفي هذه النصوص وصف لعالَم الموتى ورحيل روح الميت إلى هذا العالم والدينونة والميزان وأبواب العالم السفلي السبعة.

المصنفات الفارسية

لعلّ الكتب الفارسية والمأثورات الإيرانية هي الأقرب زمناً، والأكثر اتصالاً وتأثيراً في المعراج الإسلامي، وذلك بالمقارنة مع المصادر القديمة الأخرى الهندية والرافدية والفرعونية. وسبق لنا أن درسنا في "أقدم كتاب في العالم" تأثير الآداب الڤيدية الهندية في الكتب الفارسية كالأڤستا كتاب الزرادشتية المقدس[2]. وقد عَرَفَ زرادشت الريك ڤيدا واستشهد به [3]. وبينّا أن لغتَي الكتابَين تتقاربان إلى درجة التطابق، وكذلك المواضيع وفكرة الألوهة وإكسير الحياة... الخ[4].

وتأثر الكتابات الفارسية بتراث ما بين النهرين أمر بديهي نظراً للقرب الجغرافي والثقافي.

لذا فليس بالغريب أن تكون الآثار الفارسية هي القناة التي أوصلت العناصر الهندية والرافدية إلى روايات المعراج الإسلامية.

وقد انتشرت بين عرب الجاهلية قصص ملوك الفرس وعبّادهم وحكاياتهم، ما يشير إليه القرآن في عبارة "أساطير الأولين". وروى

---

1 - الصيفي، شريف، الخروج في النهار، كتاب الموتى، نصوص مصرية قديمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص9.

2 - صليبا، لويس، أقدم كتاب، م. س، ص 84/5.

3 - م.ن. ص 85.

4 - م.ن، ص 86 – 89.

النضر بن الحارث معاصر النبي أخبار الفرس[1] كما يذكر ابن إسحق في السيرة. وكان الرسول، صلعم، على اتصال بهذه الأخبار، كما يبدو، عبر سلمان الفارسي الصحابي الجليل. وأخرج ابن عبدالبر عن عائشة حديثاً: «كان لسلمان مجلس من رسول الله، صلعم، ينفرد به في الليل، حتى يكاد يغلبنا على رسول الله»[2].

ومن بين المأثورات الفارسية، كتاب يروي قصة معراج كاهن زرادشتي واسم الكتاب *Arda Viraf*، أردا ڤيراف وضع في القرن الرابع م. زمن أردشير بابكان ملك الفُرس، ولغته البهلوية (الفارسية القديمة).

وخلاصة قصة هذا الكتاب أنه لما أخذت ديانة زرادشت في الانحطاط في بلاد فارس، ورغب المجوس في إحيائها في قلوب الناس، اختاروا شاباً من أهل زرادشت اسمه إردا ڤيراف، وأرسلوا روحه إلى السماء. ووقع على جسده سبات. وكان الهدف من سفره إلى السماء أن يطّلع على كل شيء فيها، ويأتيهم بنبأ. فعرج هذا الشاب على السماء. وكان دليله أحد رؤساء الملائكة واسمه سروش. وجال في السموات المختلفة وطبقاتها وترقّى بالتدريج إلى أعلى فأعلى. كما رأى الجحيم والتقى أهورمزدا الإله الذي بشّر به زرادشت، فأمره أن يعود إلى الأرض، ويبلّغ الزرادشتيين ما شاهد[3]. وكل ذلك دوّن في المصنّف المعروف باسمه أي كتاب أردا ڤيراف (أردا ڤيراف نامه).

---

1 – متولي، ناهد، خرافة الإسراء والمعراج، القاهرة، 2006، ص 54.

2 – ابن عبدالبر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، نقلاً عن متـولي، م. س، ص 45.

3 – تسدل، م. س، ص 90.

وللمستشرق بلوشيه رأي في الأثر الفارسي في المعراج الإسلامي فهو لأسباب جدّية ذكرها في معرض تحليله للمعراج المنسوب إلى أنس بن مالك يؤكّد أن المعراج العربي جملة وتفصيلاً، بل في أدقّ تفاصيله مقتبس عن المزدكيّة الإيرانيّة التي تتضمّن رواية لعدّة رؤى فائقة الطبيعة تكشف للناس عن أسرار العالم السماوي وعالم الجحيم والمتجسّدة في معراج أردا ڤيراف الذي ألفه مزدكي في أواخر عهد الأسرة الساسانيّة كما يرجح- ويعتبره بلوشيه أصلاً للكوميديا الإلهيّة وللمعراج العربي. ولا يستبعد الأستاذ محمد غنيمي هلال أن يكون معراج أردا ڤيراف أصلاً لما سار بين المسلمين من خرافات حول الإسراء والمعراج[1][2].

هذا الرأي نعرضه هنا على ذمّة صاحبه آملين أن تكون لنا عودة إلى التفاعل بين المعراجَين الإسلامي والفارسي. ونخصّ هذا الموضوع المهم ببحث مستقلّ.

وعند الفرس حكاية أخرى مماثلة عن زرادشت نفسه تقول إن هذا الأخير عرج إلى السماء واستأذن لمشاهدة جهنم أيضاً. فرأى فيها أهرمن (إله الشر) ووردت تفاصيل هذه الحكاية في كتاب زرادشت (زرادشت نامه) [3].

---

1 - غالي، إلياس، دانتي والمعراج، مجلّة المسرّة، عدد 644، نيسان 1979، ص 326 نقلاً عن عرسان، علي عقلة، الظواهر المسرحيّة عند العرب، ص 518.

2 - مرايا للالتقاء والارتقاء، جمعة، حسين، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2006، ص 93 - 94.

3 - تسدل، م. س، ص 92.

الأسفار اليهودية والمسيحية القانونية والمنحولة

تظهر روايات المعراج لا سيما منها "معراج محمد" تشابهاً مدهشاً مع آداب الرؤيا اليهودية / المسيحية. والتشابه هذا هو ما يبرّر الاهتمام المتزايد الذي عرفه "معراج محمد" في الغرب اللاتيني في العصور الوسطى.

ولكن ما هي آداب الرؤيا؟!.

إنها وحي لأشياء مخفية وأسرار ليست في متناول العامة. وهذا الوحي يُعطى لرجل اختاره الله، ويتناول سر السموات والملائكة وميزاتها وأوصافها. وكذلك أوصاف أرواح الشر وأماكن إقامة الأبرار والفجّار. ومقاصد الله بشأن مصير الإنسانية ونهاية العالم ... الخ.

فالعنصر الأول في الرؤيا هو الوحي، أما الثاني فهو ما يعلنه الموحى إليه من الوحي.

وآداب الرؤيا نجدها في الكتاب المقدّس بعهديه القديم اليهودي والجديد المسيحي: ففي العهد القديم رؤيا يعقوب (سلّم يعقوب) في سفر التكوين من التوراة ورؤى أشعيا وحزقيال ودانيال. ولكل منها سفر خاص في العهد القديم. ورؤيا يوحنا في العهد الجديد.



القدّيس يوحنا يملي رؤياه على تلميذه

ولكن آداب الرؤيا موجودة بشكل خاص وأساسي في الكتابات المنحولة *Apocryphes*. وهي النصوص التي نُبذت واعتبرت غير قانونية منذ مجمع نيقيا عام 325 م. وذلك لأسباب عديدة أبرزها ثلاثة:

1 - انحيازها المفرط للغريب والعجيب.

2 - نسبتها المغلوطة، إذ نُحلت لأشخاص ماتوا قبل كتابتها بزمن بعيد.

3 – ما تضمّنته من بدع وهرطقات وعقائد لا تقبلها إما الكنيسة المسيحية أو اليهودية الأرثونكسية.

أما زمن نتاج آداب الرؤيا اليهودية – المسيحية *Judéo-chrétienne* فيمتدّ إلى فترة طويلة. إذ يبدأ منذ نهاية الحقبة الهيللينة وبداية السيطرة الرومانية ليصل إلى القرن الخامس م. وكثير من نصوص الرؤيا هذه فُقِد وضَاع. ولكن بقي منها أحياناً روايات مختلفة للنص الواحد مترجمة إلى لغات غربية وشرقية: العبرية، اليونانية، اللاتينية، ولكن أيضاً القبطية، السريانية الأثيوبية. ويمكن تأريخ زمن كتابة هذه النصوص من خلال تعليقات واستشهادات آباء الكنيسة بها. أي ما يعرف بالأدب الآبائي. وهذه النصوص بأجمعها انتشرت وتداولتها الأيدي في العصور الوسطى في الشرق والغرب. وعرفت في الجزيرة العربية قبل الهجرة.

ومن بين هذه الكتابات الأناجيل المنحولة عن طفولة مريم وطفولة المسيح، أعمال الرسل، ونصوص الرؤيا. والتي تشهد كم كان الانتظار الإسكاتولوجي (المَعَادي) ليوم القيامة ظاهرة عميقة في المجتمعات.

وورد في نصوص الرؤيا أن أخنوخ (إدريس)، نوح، إبراهيم، ملكيصادق، موسى، أشعيا، إيليا(الياس)، بولس، بطرس، قد رفعوا، وهم أحياء، إلى السماء بواسطة ملائكة أرسلها الله.

كما يروي إنجيل نيقوديموس كيف هبط المسيح بنفسه إلى الجحيم، وفتح أبواب الموت وأعاد آدم والأبرار إلى الجنة حيث كان ينتظرهم أخنوخ (إدريس) وإيليا. وهما الوحيدان من البشر اللذان لن يعرفا الموت قبل مجيء المسيح الدجّال. وإنجيل نيقوديموس هذا نص كتب باليونانية، ثم ترجم إلى اللاتينية، وانتشر في العصور الوسطى في الغرب.

وأبرز الكتابات والرؤى المنحولة التي تظهر تشابهاً بيّناً مع روايات المعراج يوحي بالتأثر هي:

رؤيا باروك السريانية

دوّنت رؤيا باروك السريانية ثلاثين أو خمسين سنة بعد دمار الهيكل سنة 70 (ب م)[1] ورؤيا باروك اليونانية دوّنت في القرن الثاني ب م. وتصوّر سَفَر باروك، تلميذ النبي إرميا، عبر السموات، بقيادة ملاك. واكتشافه للكون وأسرار الله. ورؤيته للجحيم والتنين الذي يبتلع أجسام الهالكين[2]. ورؤيا إبراهيم: كتبت بالعبرية في نهاية القرن الأول م. ولكنها لم تصلنا إلا في نص سلافي قديم وروماني (لغة رومانية). وهي تروي قصة صعود إبراهيم إلى السماء ورؤيته العرش والملائكة والسموات السبع واللوح والجحيم وعذاباته.

كتابَي أخنوخ

كتاب أخنوخ الأول: مجموعة من التقاليد والنصوص، دوّنت بين القرن الثاني ق.م. وبداية القرن الأول م. ونسبت إلى أخنوخ (إدريس) الذي رفع إلى السماء (تكوين 21/5 – 24). وتروي صعود أخنوخ إلى السماء ورؤية القصور والملائكة والعرش والله.

كتاب أخنوخ الثاني: وضعه يهودي من مصر في القرن الأول م. ويروي زيارة أخنوخ للسموات السبع ولقاءه مع الله، وعودته إلى الأرض، ثم انتقاله الثاني إلى السماء، كما يروي الكتاب صعود ملكيصادق إلى السماء.

---

1 – الفغالي، الخوري بولس، رؤيا باروك في السريانية واليونانية، رؤيا إبراهيم، رؤيا إيليا، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2000، ص 5.

2 – م.ن، ص 5 – 6.

الكتابات العزراوية

عزرا كاهن لعب دوراً كبيراً في تنظيم الشريعة وتطبيقها بعد عودة الشعب اليهودي من سبي بابل. وهو المذكور في القرآن باسم عزير. ونسب إلى عزرا عدد من الكتب المنحولة.

ومن الكتابات العزراوية التي تهمّنا رؤيا عزرا وهو نصٌّ يوناني يعود إلى النصف الثاني من القرن الرابع كما يبدو[1]. ويرجّح العلماء أنه كتب في سورية وفلسطين، وأن الكاتب مسيحي. وتروي هذه الرؤيا انخطاف عزرا إلى السموات، ولقاءه ميخائيل ورفائيل رئيسي الملائكة، ورؤيا الدينونة الأخيرة. وكذلك نزوله إلى الجحيم، ورؤيا المعذّبين فيه وعذاباتهم.

أما كتاب خبر عزرا، فنصّ يوناني كتب ما بين القرنين الرابع والسابع م[2]. ويروي زيارة عزرا للجحيم ويصف عقابات الخطأة، ولا سيما الزناة والدود وأنهار النار. كما يروي صعود عزرا، بعد زيارة الجحيم، إلى السماء ولقاءه الله والمساومة التي يجريها معه، وتشفّعه للمؤمنين الخطأة.

وفيما يخصّ الكتب المنحولة اليهودية، فالجدير ذكره أن اليهود الذين كتبوها منذ عصر المكابيين ق. م وحتى زمن الصليبيين، كان من عادتهم أن يُدخلوا في كتاباتهم مقاطع كاملة من النصوص السابقة، ومن كتابات الحضارات المجاورة لهم، لا سيما بلاد ما بين النهرين.

1 – الفغالي، بولس، كتابات عزراوية، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2002، ص 195.

2 – م.ن، ص 210.

ومن الكتب التي يكثر تكرارها في المنحولات كتابَي أخنوخ الأول والثاني، إذ كانا يُستخدمان، بشكل دائم، في الكتابات التي تلتهما.

ومن المعلوم أن عدداً من الكتّاب المسيحيين سطوا على هذه الكتابات المنحولة، ونسبوها بأكملها لهم. وأدخلوا فيها عناصر مسيحية. وهذا شأن الكتابات العزراوية مثلاً، والتي، كما يبدو، تعاقبت عليها أيادٍ يهودية ومسيحية.

وأبرز المنحولات المسيحية التي تهمّنا:

إنجيل نيقوديموس

سبق وأشرنا إليه. ونيقوديموس هو العالم اليهودي الذي حاور المسيح وآمن به. ونصُّ هذا الإنجيل المنسوب إليه، يعود إلى القرن الخامس م. ولكنه مستمدٌّ من كتابات سابقة[1]. ويُذكَر هذا الإنجيل بين مصادر دانتي في الكوميديا الإلهية. وهو يروي نزول المسيح إلى الجحيم، ويصفه. ويروي سحق المسيح للموت وإخضاع الشيطان.

صعود أشعيا

وهو نص مسيحي يروي رؤيا النبي أشعيا وصعوده إلى السماء. وزيارته السموات السبع ورؤية الملائكة ولقاء الأنبياء كأخنوخ، ورؤيا الله.

والنص كتب أصلاً باليونانية. وتُرجم إلى الحبشية حيث اعتُبر، لفترة طويلة، سِفراً قانونياً وجزءاً من العهد القديم. وعُرف منذ القرن

---

1 - قزي، أ. جوزف، الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، بيروت، دير سيدة النصر، ط2، 2004، ص 135.

الرابع م. في عدد من الكنائس المسيحية الرسمية والفرق المنشقّة[1].

رؤيا بطرس

نصّ يعود إلى منتصف القرن الثاني م. ويرجَّح أنه أقدم نصّ يحاول أن يربط العقاب بالجريمة أو الخطيئة التي اقترفها المجرم، وهو الأمر الشائع في وصف روايات المعراج لعذابات الجحيم. ومبدأ العقاب من نوع الجريمة نصّ عليه مبدأ تاليون *Talion* في القانون الروماني[2].

وعرفت رؤيا بطرس انتشاراً واسعاً خلال قرن من زمن وضعها، لا سيما في المشرق المسيحي. واعتبرتها بعض الكنائس جزءاً من الكتاب المقدّس[3].

رؤيا بولس

نصّ بالغ الأهمية في دراستنا المقارنة بين روايات المعراج وأدب الرؤى اليهودي / المسيحي. ويعود إلى الثلث الأخير من القرن الثاني أو منتصف القرن الثالث. عرف انتشاراً واسعاً في المشرق المسيحي والغرب. أُحصي منه أكثر من خمسين مخطوطاً لاتينياً، وأكثر من مئتي مخطوط في ترجمات إلى اللغات القديمة الأخرى. لغته الأصلية اليونانية كما يرجّح. وقد قارن الباحثون بينه وبين كتاب أردا ڤيراف الفارسي السابق الذكر (القرن الرابع م) ووجدوا بينهما أوجه شبه عديدة[4].

---

1 - قزي، أ. جوزف، الرؤى المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، بيروت، دير سيدة النصر، ط1، 1999، ص 81/2.

2- Weill, Isabelle, le livre de l'Echelle et l'occident Judéo-chrétien du 13e siècle,in le livre de l'Echelle, p36.

3 - قزي، أ. جوزف، م. س، ص 178.

4 - قزي، الرؤى، م. س، ص 194.

والدراسة المقارنة بينه وبين روايات المعراج تبيّن تشابهات عديدة مثل الجدل حول الصعود بالجسد أم بالروح ولقاء موسى وتأسّف هذا الأخير. وغيرها من النقاط التي سنتوسّع في عرضها في الفصول اللاحقة.

الأساطير والأشعار الجاهلية

نجد في روايات المعراج العديد من العناصر التي تعود إلى أخبار وأساطير جاهلية كانت منتشرة في جزيرة العرب قبل الإسلام.

مثل السلّم الذي يُصعد به إلى السماء. وقد ذكره عدد من الشعراء الجاهليين، وأبرزهم زهير بن أبي سلمي كما سيمرّ لاحقاً. ويستوقفنا عند هذا الشاعر حلم صعود أو معراج رواه لأبنائه قبل موته. وجاء في كتاب الأغاني للأصفهاني عنه. «ومما يُروى من خبره أن زهيراً كان نظّاراً متوقّياً، وأنه رأى في منامه آتياً أتاه. فحمله إلى السماء حتى كان يمسّها بيده. ثم تركه فهوى إلى الأرض، فلما احتُضر قصّ رؤياه على ولده، وقال: إني لا أشكّ أنه كائن من خبر السماء بعدي شيء، فإن كان فتمسّكوا به وسارعوا إليه» [1][2].

وعرفت الأساطير الجاهلية الخَيل ذوات الأجنحة، والخنازير المجنّحة. وانتشرت بين الجاهليين أخبار رؤية العرش والله، كما سيمرّ معنا مع ابن صيّاد، وذلك بتأثير يهود يثرب. والعرش نفسه نجد له وصفاً في أشعار أمية بن أبي الصلت (ت 5 هـ). وديوان هذا الشاعر الجاهلي المخضرم ظاهرة بحدّ ذاتها. ومصدر نهلت منه، على ما يبدو،

1- Fahd, Toufic, la divination arabe, Paris, Sindbad, 1987, p 254.

2 – الأصفهاني، أبو الفرج (ت 356 هـ)، كتاب الأغاني. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، لات، ج 17، ص61.

روايات المعراج، لا سيما بشأن وصف السموات والجحيم، والحور في الجنة وغير ذلك. والتشابه الذي نراه بين الكثير من أبيات هذا الشاعر السابق للإسلام وايات القران أمر يستدعي البحث المعمّق في سيرته وشعره وصلته بالرسول، صلعم. وكان من الأحناف، ويتطلّع إلى النبوّة ويتمنّاها[1]. ويذكر الرواة أنه كان يرتاد الأديرة والكنائس ويحاور الرهبان. ويبدو أنه أخذ عنهم كثيراً من أخبار الأنبياء ومناهج التصوّف. يقول عنه أبو الفرج الأصفهاني (ت 356 هـ) في الأغاني: «كان قد نظر في الكتب، وقرأها، ولبس المسوح تعبّداً»[2].

ويقول عنه ابن سلاّم الجُمحي في طبقاته:«وكان أمية كثير العجائب، يذكر في شعره خلق السموات والأرض. ويذكر الملائكة ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحدٌ من الشعراء. وكان قد شام أهل الكتاب»[3].

وتفيد بعض الروايات أنه كان ينتظر النبوّة: أخرج الجُمحي في طبقاته عن سفيان بن دأب أن أمية قال لزيد بن عمرو بن نفيل (احد الأحناف من قريش): أبى علماء أهل الكتاب إلا أنه منا (الطائف) أو منكم (مكّة) أو من أهل فلسطين»[4]. ويقول عنه الأصفهاني «وحرّم الخمر وشكّ في الأوثان وكان محققاً. والتمس الدين وطمع في النبوّة، لأنه قرأ في الكتب أن نبياً يبعث من العرب. فكان يرجو أن يكون هو»[5]. وذكر

---

1 - الكاتب، سيف الدين، شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1، 1982، ص7.
2 - الأصفهاني، أبوالفرج (ت 356 هـ)، كتاب الأغاني، بيروت، دار إحياء التراث، ج4، ص345.
3 - الجمحي، أبو عبدالله بن سلاّم (ت 232 هـ)، طبقات الشعراء، تحقيق عمر الطباع، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1997، ص 132.
4 - م.ن، ص132.
5 - الأصفهاني، م. س، ص 344.

ابن دريد (ت321) في "الاشتقاق" عنه أنه: «قد دارس النصارى وقرأ معهم. ودارس اليهود. وكل الكتب قرأها ولم يسلم»[1].

وقد عرفه الرسول، صلعم، وكان يسأل أخته عنه بعد إسلامها، كما سيرد معنا. وأخرج مسلم في صحيحه حديثاً عن أبي هريرة أن الرسول، صلعم، قال: كاد ابن أبي الصلت أن يسلم[2]. وأخرج ابن حجر العسقلاني في الإصابة حديثاً آخر عن الرسول بشأن أمية يقول: «آمن شعره، وكفر قلبه»[3].

ويروى عن أمية حادثة شقّ صدره التي سنذكرها بالتفصيل في الفصل الثاني لارتباطها بما يروى عن الرسول، صلعم، في المعراج.

ويذهب بعض الباحثين إلى حدّ القول إن شعره أحد مصادر القرآن. فيجيبهم آخرون أن هذا الشعر نحل إليه بعد الإسلام. ويردّ الدكتور عبدالحفيظ السلطي جامع ديوانه بالقول: «فشهرة أمية بن أبي الصلت لا تقوم في الأصل إلا على شِعره الديني بالذات. ولا يمكن أن يضيع كل ما له من شِعر ديني أصلاً، ثم يوضع له كل ما نجده الآن من شعر ديني، وإذا بلغنا من شعره ما فيه هجاء وتعريض بالمسلمين والرسول، فمن باب أولى أن يبلغنا شيء من شعره الديني الموثّق»[4].

وسنعرض، حيث نتطرق إلى هذه المواضيع، الأشعار التي تصف يوم القيامة والأعراف والجنّة وحورها القاصرات الطرف وجهنم وعذاباتها المطابقة لما يرد في القرآن.

ونكتفي هنا بذكر قصيدته عن مريم العذراء، والتي تستحقُ دراسة

---

1 - م.ن.

2 - مسلم، الصحيح، م. س، حديث رقم 5850، ص 1055.

3 - مبيض، محمد سعيد، موسوعة حياة الصحابة من كتب التراث، قطر، مكتبة دار الفتح، ط1، 2000، ج1، ص 180، رقم 352.

4 - الكاتب، م. س، ص 11.

معمّقة، مقارنة مع ما يرد عن مريم وابنها في القرآن، حيث تتشابه التعابير والروايات، بل وتكاد تتطابق.

وفي دينكم من رب مريم آيةٌ   منبئةٌ بالعبد عيسى بن مريمِ
أنابت لوجه الله ثم تبتّلت   فسبّح عنها لومة المتلومِ
فلا هي همّت بالنكاح ولا دنت   إلى بشر منها بفرْجٍ ولا فمِ
ولطّت[1] حجاب البيت من دون أهلها   تغيّب عنهم في صحاريّ رِمرم[2]
يَحار بها الساري إذ جُنّ ليلُه   وليس وإن كان النهارُ بِمُعلَمِ
تدلّى عليها بعد ما نام أهلها   رسول فلم يحصَر[3] ولم يترمرمِ[4]
فقال ألا لا تجزعي وتكذبي   ملائكةً من ربّ عادٍ وجرهم[5]
أنيبي وأعطي إن سُئلت فإنني   رسول من الرحمن يأتيك بابنم[6]
فقالت له أنّى يكون ولم أكن   بغيًا ولا حبلى ولا ذات قِيّم[7]
أأحرج[8] بالرحمن إن كنت مُسلماً   كلامي فاقعد ما بدا لك أو قمِ
فسبّح ثم اغترّها[9] فالتقت[10] به   غلاماً سويَّ الخلق ليس بتوأمِ

1 - لطّت: أرخت سد له.
2 - رِمرم: اسم الموضع.
3 - يحصر: لم يقدر على الكلام.
4 - ترمرم: تحرك في الكلام ولم يقدر.
5 - عاد: قبيلة النبي هود وجرهم قبيلة يمنية نزلت بمكّة وتزوج منها إسماعيل بن إبراهيم.
6 - أنيبي: أطيعي. ابنم: أصلها: ابن.
7 - ذات قيم: أي زوج.
8 - الحرج: الإثم والضيق.
9 - اغترّها: أتاها على حين غِرّة أي غفلة.
10 - التقت به: حبلت به

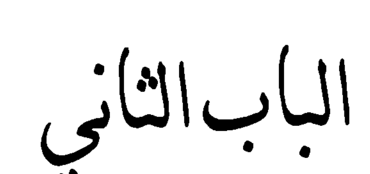
بنفخته في الصدر من جيب درعها — وما يصرمِ[1] الرحمن ملأمر[2] يصـــرم
فلمّا أتمتـــه وجـــاءت لوضـــعه — فآوى[3] لهم من لـــومهم والتنـــدّمِ
وقال لها مَن حولها جئت منكراً — فحقٌ بأن تُلحي[4] عليه وتُرجمي
فأدركها من ربّهـــا ثـــم رحمـــة — بصدق حديث مـــن نبـــي مكلّـــمِ
فقال لهـــا إنـــي مـــن الله آيـــة — وعلّمنـــــي والله خيـــر معلّـــمِ
وأرسلت لم أرسل غوياً ولم أكن — شقياً ولم أُبعث بفحشٍ ومـــأثمِ[5]

وأساطير الجاهلية، وأشعار أمية بن أبي الصلت تعكس، ولا شك، أثراً للثقافات المجاورة للجزيرة من هندية وفارسية ورافدية وغيرهـــا. كما تُظهر تأثراً باليهودية والنصرانية وكتاباتهما القانونية والمنحولـــة. وكانت فِرَق النصرانية واليهودية منتشرة بين عرب الجاهلية.

وبالعودة إلى معراج محمد بنصّه اللاتيني، نقول إن هذا النص ما كان لينتشر في أوروبا العصور الوسطى ويترك بصمات في كوميـــديا دانتي، لو لم يكن هو نفسه قريب من آداب الرؤيا وكتاباتها التي عرفت انتشاراً واسعاً في ذلك العصر. فهو وعلى الرغم من طابعه الإسلامي، غير بعيد عن جو الكتابات هذه، ويذكّر بها فـــي كثيـــر مـــن أخبـــاره وتفاصيله، كما سنوضح في الفصول التّالية. وسيكون هذا النص أبـــرز ما نعود إليه من روايات المعراج، مشيرين غالباً إلى فصوله مـــن دون إيرادها تحاشياً للإطالة.

---

1 – يصرم: يعزم.
2 – ملأمر: من الأمر.
3 – آوى لهم: رق ورثى.
4 – لحاه: لامه وعنفه.
5 – الصلت، الديوان، م. س، ص 75/6.



الباب الثاني

الفصل الثاني

الصعود بالجسد وشق الصدر... وما يقابلها في المصادر القديمة




مواضيع الفصل الثاني/الباب الثاني:

- الصعود بالجسد أم بالروح؟!
- شقَ الصدر كتهيئة للمعراج
- مجيء جبريل
- الأصوات الثلاثة والأكواب

بعد العرض العام والمدخل إلى مصادر روايات المعراج الإسلامي، سنعمد في الفصول التالية إلى دراسة مقارنة بين ما يرد في هذه الروايات والأحاديث وما جاء في هذه المصادر التي يبدو أن المعراج الإسلامي قد أخذ عنها، أو تأثّر بها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وتسهيلاً للعرض، وابتغاءً لمنهجية منظّمة وغير معقّدة في آن، سنعمد إلى "تفكيك" العناصر أو الحلقات الأساسية أو الوقائع والأحداث في المعراج الإسلامي ودراستها كل على حدة مقارنة بهذه المصادر، متتبّعين غالباً التسلسل الزمني لأحداث المعراج الإسلامي والتي يرد أكثرها في "معراج محمد" بنصه اللاتيني، من شق الصدر إلى ركوب البُراق وصعود السلّم... الخ.

ولما كانت هذه العناصر والأحداث في الرواية الإسلامية معروضة ومذكورة في النص اللاتيني الذي قدّمنا ترجمة له في الجزء الثاني من هذه السلسلة، فسنكتفي بالإشارة إليها، في حين نتوسّع بإيراد النص المشابه لها في ما نسمّيه مصادر المعراج والتي عرّفنا بها في الفصل السابق.

وسنتناول في هذا الفصل مسألة الصعود والأسئلة التي أثيرت حول حصوله بالجسد أم بالروح. ورواية شق الصدر ومثيلات كل ذلك في المصادر السابقة للإسلام.

الصعود بالجسد أم بالروح

أثارت هذه المسألة الكثير من الجدل والخلافات في الإسلام. وسبق أن عرضنا لها في دراستنا هذه وفي سابقتها عن معراج القشيري[1]. والجدل هذا لا يزال يُثار إلى اليوم. وإن كانت الأكثرية، كما يقول أستاذنا المستشرق بيير لوري، «قد أقرّت أن رحلة الرسول الليلية من وإلى أورشليم ومن ثم إلى السموات قد تمّت بالجسد، وليس فقط بالروح»[2].

ولكن، ماذا تقول المصادر السابقة للإسلام عن عروج الأنبياء والأبرار في التقاليد اليهودية/المسيحية وفي ما قبل هذه التقاليد التوحيدية في الهند والرافدين؟!.

بالعودة إلى هذه النصوص، نجد أن هذا الجدل داخل الإسلام ليس بالحقيقة سوى ترجيع صدى لسجالات سابقة أثيرت حول روايات صعود العديد من الصدّيقين والأنبياء. ويبدو ذلك واضحاً في رؤيا بولس بشكل خاص، كما سنرى.

المهابهاراتا: الصعود بالجسد

تقدّم لنا المهابهاراتا الملحمة الهندية، كما أسلفنا، واحدة من أقدم روايات الصعود. والنص هنا لا يترك مجالاً للالتباس، كما هي حال الروايات الإسلامية. فَ يوديشترا يصعد إلى السماء بجسمه. وهذا ما

---

1 – صليبا، لويس، المعراج بين المحدّثين والمتكلّمين والمتصوّفين، م. س، ص 24 – 31.

2- Lory, Pierre, le rève et ses interprétations en Islam, Paris, Albin Michel, 2003, p 32.

يقوله له الإله إندرا منذ أن دعاه كي يركب في عربته:«أما أنت فقدرك أن تدخل الجنة بجسمك، فهيّا»[1].

وحكيم السماء زارادا يقول عند لقائه يوديشترا: «مجد يوديشترا يفوق مجد الحكماء العظام. فحقٌ له، لصلاحه، أن يفوز بالصعود إلى السماء بجسده»[2].

فالأمر محسوم إذاً. ويودشترا استحق، لفضائله، أن يصعد إلى السماء جسداً وروحاً.

الصعود بالجسد في التراث الرافدي

وكما في المهابهاراتا، كذلك في التراث الرافدي السابق أو المعاصر لها، نجد أن الصعود إلى السماء يتمّ بالجسد، وليس مجرّد رؤيا أو حلم، أو عروج روحي.

فآدابا الحكيم يصعد بجسده إلى السماء. وهذا ما يبدو واضحاً في حواره مع آنو إله السماء. يقول هذا الأخير:«أحضروا خبز الحياة حتى يأكل. وأحضروا ماء الحياة حتى يشرب. وأحضروا حلّة الخلود حتى يلبس. وأحضروا له الزيت حتى يدهن جسمه. فأحضروا الخبز والماء والحلّة والزيت. لكن آدابا لم يأكل ولم يشرب ولم يلبس، ولم يدهن جسمه... الخ»[3].

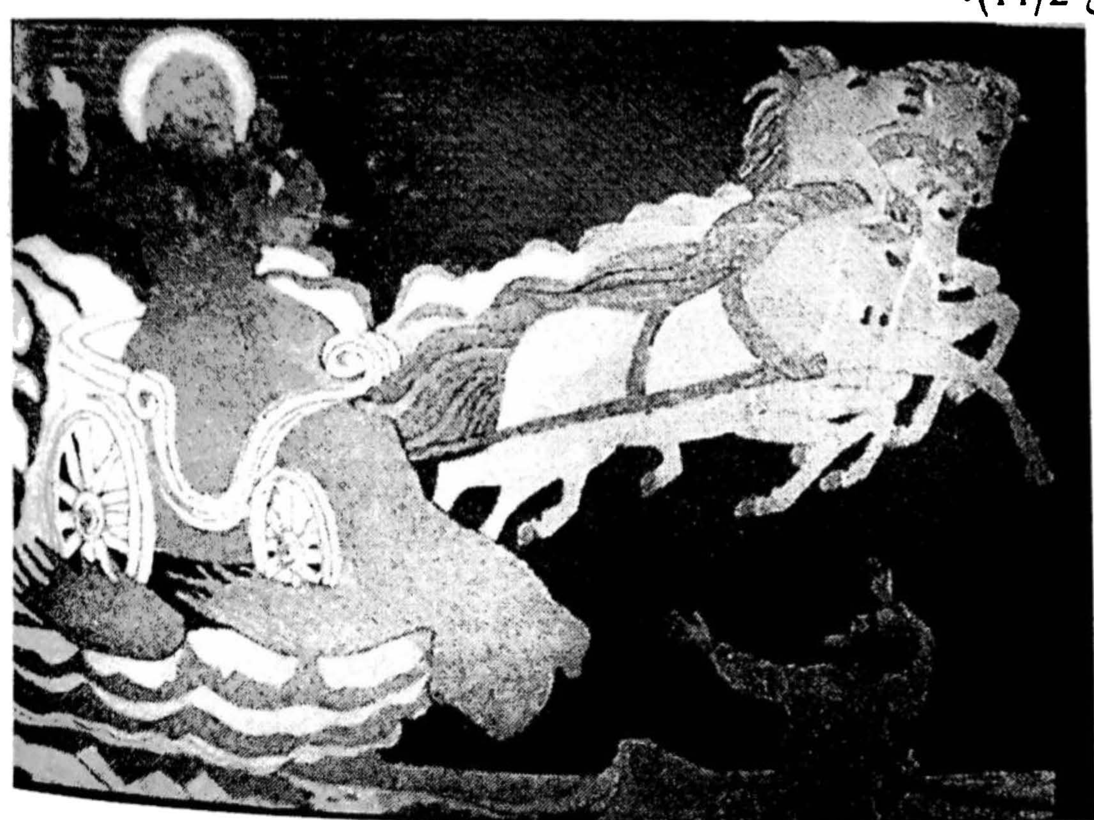
وصعود آدابا ينتهي بعودته إلى الأرض. إذ يقول إله السماء في نهاية اللقاء:«فليؤخذ إذن، وليعد إلى الأرض»[4].

1 - الملاّح، المهابهاراتا، م. س، ص 302.
2 - م.ن، ص 303.
3 - الماجدي، خزعل، إنجيل بابل، م. س، ص 158.
4 - لابات، رينيه، المعتقدات، م. س، ص 347.

وإيتانا، مثله مثل أدابا يصعد بجسده إلى السماء. وأداة صعوده نسر مجنّح خاص. يقول النسر لإيتانا بعد أن خلّصه هذا الأخير من الحفرة التي كان واقعاً فيها: «إلى العلى سأحملك.. إلى سماء آنو. فضع صدرك على صدري. ويديك على ريش جناحي، وساعديك حولي. فركب إيتانا على ظهر النسر...الخ»[1].

العروج في التقليد اليهودي

نجد في التقاليد اليهودية، الكتابية والمنحولة نموذجين من الصعود: بالروح وبالجسد. فصعود إيليا (إلياس) كان بالجسد، كما يذكر الكتاب المقدّس: «وفيما كانا سائرين وهما يتحادثان، إذا مركبة نارية وخيل نارية قد فصلت بينهما. وصعد إيليا في العاصفة نحو السماء»، (الملوك الثاني 2/11).



1 - الماجدي، م. س، ص 192.

أما صعود أخنوخ (إدريس) فيحتمل التأويل. يقول سفر التكوين وسار أخنوخ مع الله، ولم يكن بعد ذلك، لأن الله أخذه، (تكوين 24/5).

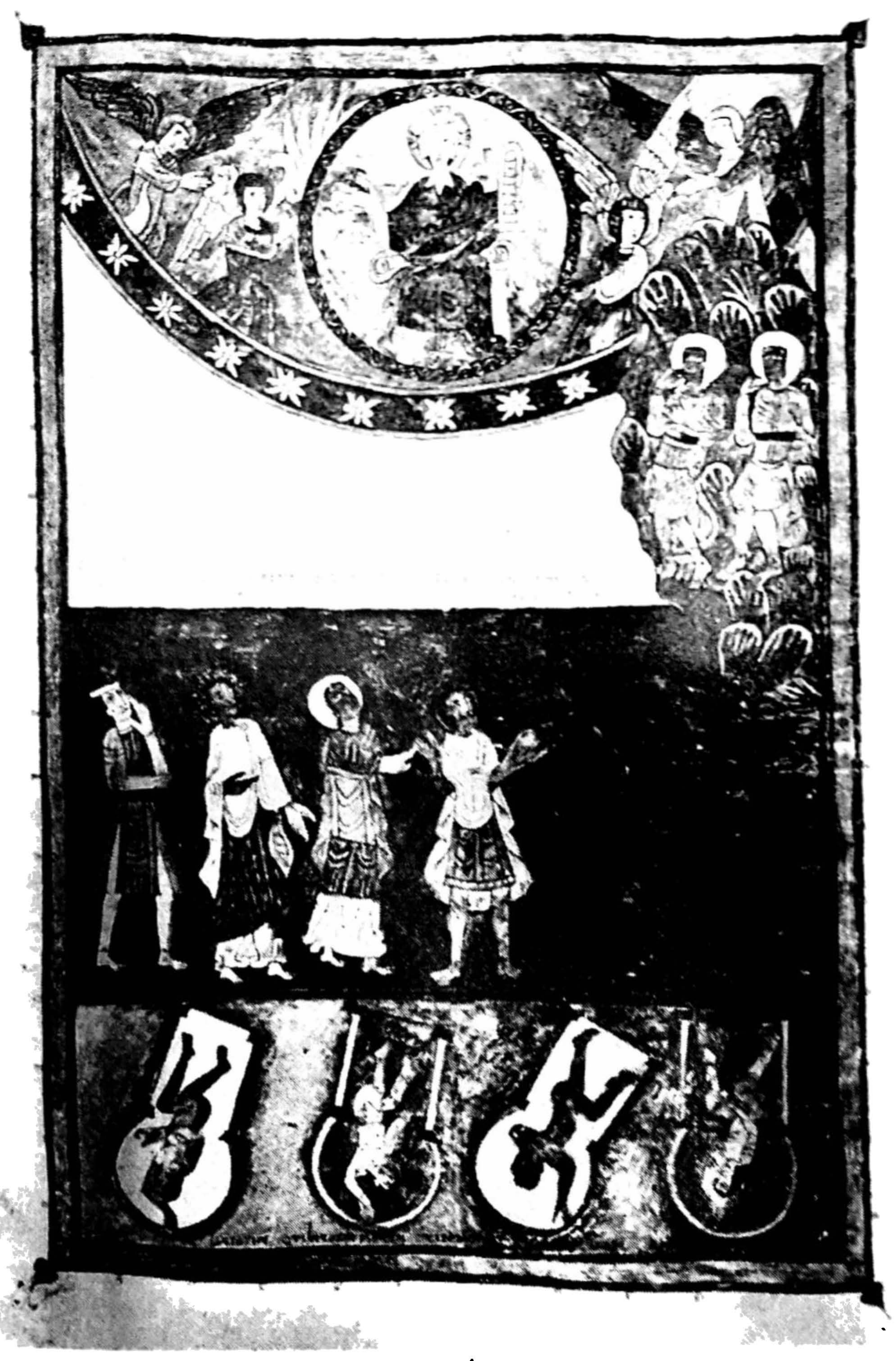
والتقاليد اليهودية المنحولة تتحدث عن صعود لأخنوخ بالجسد، وأحياناً بالروح. يقول كتاب أخنوخ الأول: «ثم حصل أن اسم ابن الإنسان هذا رفع حياً إلى رب الأرواح. من بين سكّان اليابسة رفع على مركبة الريح»، [1 أخنوخ 1/70 - 2][1]. ويتابع نص أخنوخ الأول فيقول:«ثم حصل أن رفعت نفسي، وخُطفت إلى السماوات»، [1 أخنوخ 1/71][2] وفي الفصل عينه من النص، آية 5 يرد: «اختطف روحي، أنا أخنوخ إلى أعلى السماوات»[3]، ما يحمل القارئ على الظن أن صعود أخنوخ كان انخطافاً ورحلة روحية. لكن النص يعود فيقول في الفصل عينه آية: «سقطت على وجهي، دبّ الضعف في جسدي، وتحوّل روحي، فصرخت بملء صوتي»[4]. وهكذا نجد شيئاً من الالتباس في معراج أخنوخ هل كان بالجسد أم بالروح فقط؟!

1 - الفغالي، بولس، أخنوخ سابع الآباء، كتاب أخنوخ أو أخنوخ الأول وأسرار أخنوخ أو أخنوخ الثاني، بيروت، الرابطة الكتابية، ط 11، 1999، ص 115.

2 - م. ن، ص 116.

3 - م.ن، ص 117.

4 - م.ن.



صعود أخنوخ وإيليا

الصعود بالجسد في التقليد المسيحي

إضافة إلى صعود المسيح بنفسه وجسده إلى السماء، والذي ذكره نص العهد الجديد بصراحة (أعمال الرسل 9/1 – 11)، وسبق وتناولناه في هذه السلسلة، يتحدّث العهد الجديد عن وقائع أخرى للصعود إلى السماء أبرزها ما ورد عند بولس الرسول. ونظراً لأهمية هذا النص وعلاقته المباشرة بموضوعنا هنا، وهو الجدل حول العروج بالجسد أم بالروح فسنورده بنصه الكامل. يقول بولس في رسالته الثانية إلى الكورنثيين 5/12:«وقد يليق الفخار، ولكنه غير مُجدٍ. فها أنا آتي على رؤى الرب وإيحاءاته: إني أعرف رجلاً في المسيح اختطف منذ أربع عشرة سنة، إلى السماء الثالثة، أبالجسد كان ذلك أم بغير الجسد؟ لا أعلم، الله يعلم. وأعرف أن هذا الرجل، أبالجسد كان ذلك أم بغير الجسد، لا أعلم، الله يعلم قد اختطف إلى الفردوس، وسمع كلمات تفوق الوصف، ولايحلّ لإنسان أن يتفوّه بها. فبهذا أنا أفتخر»[1].

سياق النص والذي يدافع فيه بولس عن نفسه ويذكر دواعي افتخاره يدلّ على أن بولس يتحدّث عن صعوده هو، ويؤكّد ذلك قوله في الأخير: فبهذا أنا أفتخر.. وتُجمع كل التفاسير للكتاب المقدّس عند كل الكنائس على ذلك. يقول تفسير العهد الجديد: من الواضح أن بولس يتكلّم على نفسه. وربما سمّى نفسه إنساناً في المسيح أي متّحداً به لأجل الدلالة على أنه أعطي هذا لسبب كونه إناءً مختاراً من المسيح[2].

---

1 – عون، الخوري يوسف، الكتاب المقدّس العهد الجديد، ترجمة من السرياني، بيروت، مطرانية بيروت المارونية، ط1، 1982، ص 748.

2 – تفسير العهد الجديد، جمعية الكراريس البريطانية، بيروت، جمعية الكتاب المقدّس، ط2، 1987، ص 472.

ويقول د. وليم إدي، نقلاً عن التفاسير القديمة:«أراد بالإنسان نفسه. ولا نعلم لماذا اختار الغيبة على المتكلّم. والأرجح أن ذلك تواضعٌ. لأنه شعر بضعفه وعدم استحقاقه. فلم يرَ من اللائق أن يقول كنت في هذه الرؤيا المجيدة، أو لعلّه رأى أنه في هذه الرؤيا مشاهد. لا فاعل»[1].

ولكن ما يهمّنا في النص، هو هذا التساؤل الذي يتكرّر مرتين. تدليلاً على أهميته: أكان هذا الصعود إلى السماء الثالثة، أو الفردوس. بالجسد أم بغير الجسد؟ وطالما أن بولس نفسه يتحدّث عن هذا الاختبار الذي عاشه هو، فكيف لا يعرف كيف تمّ له ذلك أبالجسد أم بدونه؟! ولماذا أخفى واقعة صعوده إلى السماء أربع عشرة سنة؟! وهل يأتي هذا الإخفاء من باب الاتضاع؟ وهل يعود إغفال أنّ الصعود قد حصل بالجسد للسبب عينه؟! وإذا كان لم يؤذن له بالبوح بما سمع، فلماذا تمّ هذا الصعود؟ يقول الشارح:«أي لم يأذن الله بإعلانها للبشر، فكانت لتعزية الرسول وتنشيطه. وما قصد الله أن يعرفه كل الناس من أمور السماء، أعلنه في كتابه، وخلاصته هو أن القديسين فيها كاملو السعادة»[2].

ولسنا في وارد التوسّع في طرح مسألة معراج القديس بولس، ما يخرجنا عن السياق. ولكن ما يهمّنا هنا بالتحديد هو كيفية حصوله. فنجد هنا أن بولس وهو أبرز مؤسّسي الكنيسة المسيحية وكتبة أسفار العهد الجديد، قد افتتح باكراً مسألة النقاش حول العروج، وصعوده

---

1 - إدي، وليم، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، ج6، شرح رسالتي كورنثوس، بيروت، مجلس الكنائس في الشرق الأدنى، ط2، 1973، ص 361.

2 - أدي، وليم، م. ن، ص 362.

بالذات: أبالجسد كان أم لا؟! والنصّ ينحو على ما يبدو إلى أنه كان بالجسد. وكأن بولس لم يصرّح بذلك تواضعاً، كما أخفى هذا الحدث أربعة عشر عاماً للسبب عينه. والسماء في المسيحية ليست حالاً وحسب، بل هي محلّ أيضاً يقول الشارح:«فالسماء محلٌ كما أنها حال. فجسد المسيح الممجّد [أي الذي رُفع في الصعود] يحتاج إلى محلّ»[1].

والخلاصة أن بولس، رسول الأمم، كما تلقّبه الكنيسة، افتتح جدلاً وسجالاً في المسيحية حول معراجه، مشابهاً تماماً لما أثير في الإسلام حول معراج محمد، صلعم. وكم أُهرق من الحبر، في الإسلام، في هذا الجدل. وشُحذت الأفكار للإجابة عن هذه الإشكالية.

وما يعزّز فرضية الجدل حول الصعود بالجسد أم بالروح أن صعود أشعيا، وهو نص مسيحي منحول سابق لكتاب رؤيا بولس المنحول، يذكر بوضوح أن صعود أشعيا لم يكن بالجسد. يقول صعود أشعيا: روح جسده خطفت إلى فوق، لكن نَفَسه كان فيه[2]. ويضيف لاحقاً: والحال أن الرؤيا التي عرضت له لم تكن من هذا العالم، بل من العالم المحجوب عن كل جسد[3]. والملاك المرشد لأشعيا يقول له:«عليك أن تعود إلى ذلك الجسد الذي هو جسدك»[4].

ولكن كيف حُسم هذا الجدل في المسيحية بشأن صعود بولس؟ يبدو أن الاتجاه كان منذ البداية نحو القول بالعروج بالجسد، ما ينسجم مع سياق نص رسالة بولس الثانية إلى الكورنثيين كما أسلفنا. أما رؤيا

---

1 - أدي، وليم، م. ن، ص 367.
2 - قزي، الرؤى المنحولة، م. س، ص 94.
3 - م.ن، ص 94.
4 - م.ن.

بولس، الكتاب المنحول الذي عرضنا له في الفصل السابق، فهو رواية ووصف لأحداث ووقائع معراج بولس إلى السماء الواردة في العهد الجديد، كما أن الأحاديث ونصوص ابن إسحق والطبري ومن بعدها "معراج محمد" ومعراج ابن عباس، روايات للإسراء الذي تحدّث عنه النص القرآني: الإسراء 1/17. ورؤيا بولس هذه تحسم الجدل لصالح صعود بالروح والجسد. وتعابيرها واضحة في هذا الشأن، إذ جاء في بداية الرؤيا، وبعد إيراد نص بولس من العهد الجديد الذي أوردناه هنا:«فيما كنت في جسدي، انخطفت إلى السماء الثالثة»[1]. ويتكرّر التأكيد على العروج بالجسد مراراً في نص الرؤيا، فالعذراء مريم أم المسيح تقول لبولس: «كل القديسين رَجَوا ابني يسوع (...) لتأتي إلى هنا باللحم والدم وليروك قبل أن تفارق العالم»[2]، «إنما هم قالوا له معاً مجدّداً: لا تحزننا ! نريد أن نراه فيما هو لا يزال في الجسد»[3].

ويقول الآباء والأنبياء لبولس عندما يرونه:«نحيّيك يا بولس، يا حبيب الله والبشر. إن الله لم يحزننا قط، لقد سمح بأن نراك فيما لا تزال في الجسد، وقبل أن تفارق العالم»[4].

وبولس بمعراجه افتتح في المسيحيّة تقليداً من الانخطافات إلى السماء.

وسنذكر هنا اختبار قدّيسين سابقين للإسلام في الانخطاف ورؤيا الجحيم والجنّة. قدّيسان كانا على تماسّ مع جزيرة العرب أرض الإسلام.

---

1 - قزي، الرؤى المنحولة، م. س، ص 195.
2 - م.ن، ص 228.
3 - م.ن.
4 - م.ن، ص 229.

الأوّل هو القدّيس باخوميوس المصري (286 – 346) مؤسّس الحياة الرهبانيّة المشتركة في المسيحيّة[1]. وكانت لهذا القدّيس معارج إلى السماء. ولم يعرف هل كانت بالجسد أم بالروح فقط. يقول راوي سيرته:«في أحد الأيام اختطف آبّا باخوميوس لكي يرى عذاب الأشرار ومعاناتهم بعد الموت. ولكن لا يعلم أحد إن كان في الجسد أم خارجه عندما رأى ذلك»[2].

بعض معارج باخوميوس كانت بالروح، وبعضها الآخر يرجّح أنها كانت بالروح والجسد معاً. يروي تلامذته:«ذات مرّة مرض آبّا باخوميوس وتألّم كثيراً. وفي أثناء ذلك اختطفت روحه لتعاين العالم الآخر. فلمّا اقترب من باب الفردوس أمر الله أن ترجع روحه إلى جسده مرّة أخرى»[3] أما مَن استقبل باخوميوس في رحلته السماويّة هذه فهو بولس الرسول. ويؤكّد التلامذة أنها لم تكُن الوحيدة:«وفي الواقع ما أكثر المرّات التي اختطف فيها آبا باخوميوس إلى الفردوس. ولكن بأيّة كيفيّة؟ الله يعلم كما قال القدّيس بولس «أفي الجسد... أم خارج الجسد لست أعلم، الله يعلم»، (2 كورنتس 2/12) [4].

والقدّيس الثاني الذي اختبر معراجاً إلى السماء مشابهاً لانخطاف بولس هو يوحنّا السلّمي (525 – 605 م) مؤلّف كتاب السلّم إلى السماء

---

1 – تناولنا تعاليم هذا القدّيس وسيرته في كتابنا: الصمت في المسيحيّة، سلسلة الصمت في التصوّف والأديان4، جبيل/لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2009، الباب الثاني، الفصل الثاني.

2 – فيليه، أرمان، حياة الشركة الباخوميّة، ترجمة أشعيا، ميخائيل، القاهرة، دير الأنبا باخوميوس، ط1، 1985، ص 84.

3 – م. ن، ص 114.

4 – م. ن.

الذي سنتناوله في الفصل التالي. وقد بشّر هذا القدّيس في الجزيرة العربية. يروي السلّمي اختباره هذا بقلمه، فيقول:«لما كنت أواظب على العمل الأوسط (الصلاة الدائمة)، وجدت يوماً بين الوسطانيين (الملائكة). فصار أحدهم ينيرني ويروي عطشي إلى المعرفة. وعندما وجدت مرّة أخرى بينهم سألته عن هيئة الرب» (...) أمّا كيف حصل معراجه هذا، فعن ذلك يجيب السلّمي:«هذا ولست أعلم هل عاينت هذه الرؤيا في الجسد أم خارج الجسد. ولا أستطيع الفصل في ذلك البتة»[1].

وبالعودة إلى رؤيا بولس ففيها الكثير من التشابه مع المعراج الإسلامي، ما سنعرضه لاحقاً، فهذا النص، مع معراج آردا فيراف *Arda Viraf* الفارسي المشابه له (والآخذ عنه كما يظهر) يمثّلان، على ما يبدو، أكثر النصوص قرباً من روايات المعراج بشأن حصول هذا الأخير: أبالجسد كان أم بالروح فقط؟ ولكن ما يهمّنا هنا هو إشكالية الجدل ، فهل كان الجدل في الإسلام حول هذه المسألة، نوعاً من طبعة ثانية مزيدة، إذا صحّ التعبير، لما سبق وحصل في المسيحية؟!

إنه تساؤل يبدو بديهياً إثر ما عُرض. ولا ندّعي امتلاك جواب نهائي عنه. فعسى عرضنا يكون حافزاً لمزيد من البحث.

شق الصدر كتهيئة للمعراج

إن عملية شقّ الصدر وتنقية القلب، والتي أوّلت آيات القرآن ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، (الشرح/1) وفسّرت بأنها تتحدّث عنها. هذا الطقس

---

[1] - يوحنّا السلّمي، السلّم إلى الله، تعريب رهبنة دير مار جرجس الحرف، بيروت، منشورات التراث الآبائي، 2006، ص 249.

يبدو تحضيراً وتهيئة للعارج. كما الوضوء تنقية للجسد تحضيراً للصلاة.

وفي روايات الصعود السابقة للإسلام طقوس مشابهة، بل وأحياناً متطابقة مع ما نجده في المعراج الإسلامي. ففي المهابهاراتا يتطهّر يوديشترا بمياه الغانج السماوي ليصعد إلى السماء العليا[1]. يقول له الإله إندرا: «أنظر هنا يتدفّق نهر الغانج السماوي. فانزل فيه، وانزع منك النفس البشرية، فتبرأ من الحزن والكراهية، وتخلُص من الأمراض»[2].

وفي ملحمة كلكامش فصلٌ خاصٌ يغتسل فيه هذا الأخير ليتطهّر. ورد في نصّها:«خذه يا أورشنارين وقُده إلى موضع الاغتسال، ليغسل في الماء أوساخه، حتى يصبح نظيفاً كالثلج(...) وإلى أن تصل مدينته، وحتى ينهي طريق سَفَره، لا تدع آثار البلى تبدو على حلّته، بل لتحافظ على جدّتها»[3]. ويمثّل استحمام كلكامش وغسل جسده، كما يبدو من النصّ، التخلّص من أدران الحياة وأوساخها، والعودة بالتالي إلى مرحلة البراءة والمياه الأولى، مياه الأم للولادة من جديد.

وفي الديانة الزرادشتية نجد طقوساً وأحداثاً مشابهة لشقّ الصدر في المعراج: ففي زرادشت نامه أي كتاب زرادشت وسيرته ترد قصّة سفر لزرادشت، وعندما وصل إلى جبل من نار أعطي الأمر باجتيازه. وقبل الولوج في هذه النار أمر الإله (أهو رمزدا) الملائكة ففتحوا بطن زرادشت وأخرجوا ما بداخله، ثم أعادوا كل شيء إلى مكانه. فرجع

1 - البستاني، وديع، المهبرتا، م. س، ص 294.
2 - الملاح، المهابهاراتا، م. س، ص 308.
3 - الماجدي، إنجيل بابل، م. س، ص 248/9.

كما كان»[1].

وفي كتاب زرادشتي آخر زاد سپارام *Zâd-Sparam* الأقدم زمناً من الأول، تذكر حادثة مشابهة لزرادشت كما يلي:

وأظهر رؤساء الملائكة ثلاثة أنواع من الإنجازات (...) الثاني منها: صُبَّ معدن حامٍ في صدره، برّد المعدن بعدها والتقطه بيده(...) والثالث: قطع بالسكين فبانت الأجزاء الحيوية من البطن، وتدفّق الدم، وبعد أن مسحها بيده شفيت». ويعطي الكتاب شرحاً لهذا الطقس، يقول:«إن قبولك أنت وإخوتك في الإيمان للديانة النقية هو كإشعال النار وسكب المعدن الحار والقيام بعملية بآلة حادّة، فلا يكون هناك انحراف عن الديانة الحقّة»[2].

ونجد في أخبار القديسين المسيحيين *Hagiographie* أموراً موازية ومشابهة لغسيل القلب في المعراج الإسلامي. ففي سيرة تيموتاوس السائح، كما يذكر هوروفتس، هذه الحادثة:«فنظر الله إليه وأرسل إليه ملاكاً. ومسح بيده على فؤاده. فبرئ من الألم الذي يشكو منه. ثم شقّ جسمه بإصبعه، ونظّف كبده، وأعادها إلى موضعها. وألحم فؤاده كما كان. وقال له: إنك صرت صحيحاً، فلا تعد إلى الخطيئة، كي لا تبتلى بأسوأ من هذا»[3].

1- Eastwick, E.B, Zaratusht-Namah, in the Parsi Religion by Jobh Wilson, Delhi, Vintage Books, 2d Edition, 1989, p 494.

2- WEST, W.E., Pahlavi Texts, Part V, Marvels of Zoroastrianism, Sacred books of the east, Vol 47, Delhi, Motilal Pb, Reprint 1994, p158/9.

3 – هوروفتس، حكايا الصعود، م. س، ص 71.

شقّ الصدر في الجاهلية

عرفت أخبار شقّ الصدر في الجاهلية قبل الإسلام، وتحديداً قبيل البعثة. وأشهر ما رُوي حكاية شقّ صدر الشاعر الحنيف أمية بن أبي الصلت. وقد أورد أبو الفرج الأصفهاني في موسوعته الأغاني هذه الحكاية:

«دخل يوماً أمية بن أبي الصلت على أخته، وهي تهيئ أدماً لها، فأدركه النوم. فنام على سرير في ناحية البيت. قال فانشقّ جانب من السقف في البيت، وإذا بطائرين، قد وقع أحدهما على صدره. ووقف الآخر مكانه. فشقّ الواقع صدره. فأخرج قلبه، فشقّه. فقال الطائر الواقف للطائر الذي على صدره: أوعى؟ قال: وعى. قال أقَبِلَ. قال أبى. قال فردّ قلبه في موضعه، فنهض. فأتبعهما أمية طرفه فقال:

لبّيكما لبّيكما   هأنذا لديكما

لا بريئ فأعتذر   ولا ذو عشيرة فأنتصر

فرجع الطائر، فوقع على صدره فشقّه، ثم أخرج قلبه فشقّه فقال الطائر الأعلى: أوعى؟ قال وعى. قال: أقَبِلَ؟ قال: أبى. ونهض. فأتبعهما بصره، وقال:

لبّيكما لبّيكما   هأنذا لديكما

لا مال يغنيني   ولا عشيرةٌ تحميني

فرجع الطائر، فوقع على صدره، فشقّه. ثم أخرج قلبه فشقّه. فقال الطائر الأعلى: أوَعى؟ قال: وعَى. قال: أقَبِلَ؟ قال: أبى. ونهض. فأتبعهما بصره وقال:

لبَيكمـــــا لبَيكمـــــا هأنـــــذا لـــــديكما
محفــــوف بــــالنِعم مَحــوطٌ مــن الريــب

قال: فرجع الطائر فوقع على صدره فشقّه، وأخرج قلبــه فشــقّه. فقال الأعلى: أوَعى؟ فقال: وعَى. قال: أقَبِلَ؟ قال: أبى. قال: ونهــض، فاتبعهما بصره وقال:

لبَيكمـــــا لبَيكمـــــا هأنـــــذا لـــــديكما
إن تغفر اللهمّ تغفِر جَمّــا وأي عبد لك لا ألمّا[1]

قالت أختَه: ثم انطبق السقف وجلس أمية يمسح صدره. فقلت يــا أخي هل تجد شيئاً. قال: لا ولكنّي أجد حرّاً في صدري. ثم أنشأ يقول:

ليتني كنت قبل ما قد بــدا لــي في قنانِ الجبــالِ أرعــى الوعــولا[2]
إجعَل الموتَ نصب عينك واحذر غَولَــةَ الــدهرِ إن للــدهر غــولا[3][4]

والبيتين الأخيرين وردا في ديوان أمية في قصــيدة قالهــا عنــد احتضاره[5].

ويورد ابن سلاّم الجُمحي، في طبقات الشعراء، الخبر عينه بسنده عن أخت أمية بن أبي الصلت. ومما يذكره الجُمحي، ولا نجــده فــي الأغاني، قول أمية لأختَه:«أخيَة، أنا رجــل أراد الله بــي خيــراً فلــم

---

1 - ألم: باشر اللمم أي صغار الذنوب.
2 - الوعول: مفردها وعل. وهو تَيس الجبل. له قرنان قويان منحَنيــان كســيفين أحدبين. قنان: أعالي الجبال مفردها قنة.
3 - الغول: الهلاك والمنيّة.
4 - الأصفهاني أبو الفرج (ت 356 هـ)، الأغاني، بيروت، دار إحياء التــراث، ط2، 1992، ج4 ص 347/8.
5 - الصلت، أمية بن عبدالله بن أبي (ت 5 هـ)، ديوان أمية بن أبي الصلت، شــرح سيف الدين الكاتب، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1980،1،ص 57.

قبله»[1]. أي بمعنى آخر عرف الوحي السماوي ولم يعترف به.

وتذكر مصادر أخرى أن موهبة أمية في النطق في أشعاره بالحِكمة وذكر التوحيد والنار، إنما ترجع إلى هذه التجربة. ويورد ابن الأثير، في أسد الغابة في معرفة الصحابة، هذا الخبر[2].

وأخرج ابن كثير في البداية والنهاية روايتين عن هذا الخبر واحدة عن الكلبي عن ابنتين لابن أبي الصلت، وأخرى عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال: قدمت الفارعة أخت أمية بن أبي الصلت على رسول الله بعد فتح مكّة، وكانت ذات لبّ وعقل وجمال، وكان رسول الله، صلعم، بها معجباً، فقال لها ذات يوم: يا فارعة هل تحفظين من شِعر أخيكِ شيئاً؟. فقالت: نعم، وأعجب منه ما قد رأيت. قالت: كان أخي في سَفَر، فلما انصرف بدأ بي، فدخل عليّ فرقد على سريري وأنا أخلق أديما في يدي، إذ أقبل طائران، أوكالطيرين أبيضين فوقع على الكوّة أحدهما، ودخل الآخر فوقع عليه، فشقّ الواقع عليه ما بين قصّه إلى عانته، ثم أدخل يده في جوفه، فأخرج قلبه. فوضعه في كفّه ثم شمّه. فقال له الطائر الآخر: أوَعى؟ قال: وعَى. قال: أزكا. قال: أبى. ثم ردّ القلب إلى مكانه. فالتأم الجرح أسرع من طرفة عين. ثم ذهبا. فلما رأيت ذلك دنوت منه فحرّكته. فقلت: هل تجد شيئاً؟ قال: لا، إلا توهيناً في جسدي. وقد كنت ارتعبت مما رأيت. فقال: ما لي أراك مرتاعة؟ قالت: فأخبرته الخبر. فقال: خير أريد بي، ثم صرف عني[3].

---

1 - الجُمحي، أبي عبدالله بن سلاّم (ت232 هـ)، طبقات الشعراء، تحقيق عمر الطبّاع، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1997، ص 133.

2 - هوروفتس، حكايا، م. س، ص 74.

3 - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت 747 هـ)، البداية والنهاية، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2005، ج1، ص 372/3.

فالرسول، صلعم، كان على علم بخبر شقّ صدر أمية بن أبي الصلت. ويقول المستشرق جوزف هوروفتس تعليقاً على روايات شقّ صدر أمية بن أبي الصلت: «ليس واضحاً تماماً ما هي العلاقة بين هذه الأخبار أو فتح صدر محمّد. لكن ليس مرجّحاً على الإطلاق، كما يقول باور، أن يكون لفّق للمرة الأولى كمقابل لها. وأن الأرجح أن تكون هذه الحكايا المأخوذة من الشعراء والمتنبئين العرب فرضت على محرّري السيرة النبوية ضرورة أن يخترعوا لبطلهم تجربة مماثلة. لكن ذلك غير مؤكّد. فكما رأينا من قبل، يمكن أن تكون الأمثولات غير العربية، قد لعبت دوراً أيضاً في إدخال هذه الحكاية في سيرة محمد»[1].

ونحن بدورنا نقول أن تعدّد مصادر الحكايات الموازية بل والمطابقة أحياناً لرواية شقّ الصدر من زرادشتية ومسيحية وجاهلية تعزّز فرضية اختلاقها وإدخالها في السيرة وفق واحد من هذه النماذج، أو كمحصلّة *Syntèse* تدمج بين هذه النماذج.

مجيء جبريل

وفي إحدى روايات المعراج عن مجيء جبريل إلى الرسول، والتي أخرجها ابن إسحق في السيرة عن الحسن: «قال رسول الله، صلعم، بينا أنا نائم في الحجر، إذ جاءني جبريل، فهمزني بقدمه، فجلست فلم أرَ شيئاً، فعدت إلى مضجعي، فجاءني ثانية فهمزني بقدمه، فجلست فلم أرَ شيئاً، فعدت إلى مضجعي، فجائني الثالثة فهمزني بقدمه،

1 - هوروفتس،م. س، ص 75/6.

فجلستُ، فأخذ بعضدي، فقمت، فخرج بي إلى باب المسجد(...)»[1].

هذه الرواية يبدو وكأنها متأثرة بقصة صموئيل في الهيكل من العهد القديم. فسفر صموئيل الأول يروي دعوة الرب لصموئيل كما يلي:«وكان في تلك الأيام أن عالي كان راقداً في غرفته، وكانت عيناه قد ابتدأتا تكلاّن، فلم يكن يستطيع أن يبصر. وكان مصباح الله لم ينطفئ بعد، وصموئيل راقد في هيكل الرب، حيث تابوت الله. فدعا الرب صموئيل، فقال: هاءنذا. وركض إلى عالي وقال: هاءنذا إنك دعوتني. فقال له: لم أدعُك، إرجع فنَم. فرجع ونام، فعاد الرب ودعا صموئيل أيضاً. فقام صموئيل وذهب إلى عالي وقال: هاءنذا إنك دعوتني. فقال له: لم أدعك يا بني، ارجع فَنَم. ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد، ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب. فعاد الرب ودعا صموئيل ثالثة. فقام وذهب إلى عالي وقال: هاءنذا إنك دعوتني. فأدرك عالي أن الرب هو الذي يدعو الصبي. فقال عالي لصموئيل: اذهب فنَم، وإن دعاك أيضاً فقل: تكلّم يا رب فإن عبدك يسمع. فذهب صموئيل ونام في مكانه.

فجاء الرب ووقف ودعا كالمرات الأولى: صموئيل، صموئيل. فقال صموئيل: تكلّم يا رب، فإن عبدك يسمع....»، (صموئيل الأول 2/3 - 10).

وقد أشار الباحث اللبناني الأصل توفيق فهد في أطروحته عن الألوهة عند العرب إلى هذا الشبه بين دعوة صموئيل في الهيكل ومجيء جبريل إلى محمد فقال:«بنداءاته الثلاث وطابعه النبوي يذكّر

---

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، م. س، ج1، ص 397.

خبر مجيء جبريل إلى محمد بدعوة صموئيل. فالإثنان كانا ينامان في الهيكل. والإثنان معدّان للنبوّة. مع فارق في الحالتين فالله يرسل لمحمد ملاكه، في حين يكلّم صموئيل مباشرة ودون وسيط»[1].

وهكذا فليست الكتابات المنحولة وحدها كانت مصدراً لروايات المعراج، بل إن الأسفار القانونية من الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد شكّلت هي الأخرى أصولاً لهذه الروايات.

الأصوات الثلاثة والأكواب

ما يستوقف الرسول، صلعم، في رحلته من دعاة للنصرانية واليهودية والحياة الدنيا (الفصل الثالث من معراج محمد)، يمثّل مغريات تحاول أن تثني العارج عن قصده. وهي ميزات من خواص أدب الرحلات والملاحم.

ففي المهابهاراتا يُمتَحن يوديشترا بالكلب الذي يرافقه. ويشترط عليه الإله إندرا أن يدخل عربته من دون الكلب، ويكرّر الشرط مراراً. لكن يوديشترا يأبى ذلك في كل مرّة. فإذا بالكلب "يتحوّل وينتصب أمامه الإله دهارما.. ويقول له: قد أصبت يا يوديشترا..." [2] وينجح يوديشترا في اجتياز هذا الامتحان. وفي ملحمة كلكامش، تقف دون مقصد البطل معوقات ومغريات كثيرة. فالإلهة عشتار والتي أغوت عشّاقاً كُثُر تعرض عليه نفسها وتحاول أن تثنيه عن هدفه تقول له:«تعال يا كلكامش كُن عروسي، واعطني فاكهتك، أمتّع الروح بها.

1- Fahd, Toufic, la divination Arabe, Paris, Sindbad, 1987, p 258/9.

2 – الملاح، المهابهاراتا، م.س، ص 303.

تكون زوجي وأكون زوجتك... سوف أعدّ للحبيب المختار مركبة من لازورد ونضار...»[1] ولكن جلجامش يصدّها، ويأبي هــذا العــرض المغري، ويمضي إلى هدفه.

ويصدف كلكامش في طريقه مغريــات أخــرى، أبرزهــا جنّــة الجواهر، التي تذكّر بأشجار الجنة في رواية المعراج «يبصر كلكامش أشجاراً قد حملت جواهر، وتدلّت من أغصانها أعناب العقيــق ويــرى الشوك الذي ثماره الجوهر، والعوسج الذي يحمل اللؤلؤ(...) إنه يرمــز بها إلى الثروة تعرض لكلكامش أثناء مسيرته إلى الخلود، فيصدف عنها تعبيراً عن الرفض»[2].

والتجارب هذه تذكّر أيضاً بتجربة الشيطان للمسيح مباشرة قبــل بدء دعوته محاولاً أن يثنيه عنها:«فسار به الشيطان إلى جبل عالٍ جدّاً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها وقال له: أعطيك كل هذا»، (متّى 9/4) «ولما أتم الشيطان كل تجاربه ابتعد عنه»، (لوقا 13/4).

أما الأكواب الأربعة التي يعرضها الملاك على الرسول، صــلعم، (الفصل 52 معراج محمد، ويَرد في روايات أخرى أنها ثلاثة أكواب) واحد من لبن وآخر من عسل وثالث من ماء ورابع من خمر فيبدو أنهــا مرتبطــة بأنهار الجنّة الأربعة (فصل 33/معراج محمد)، ما سنعود إلى الحديث عنه.

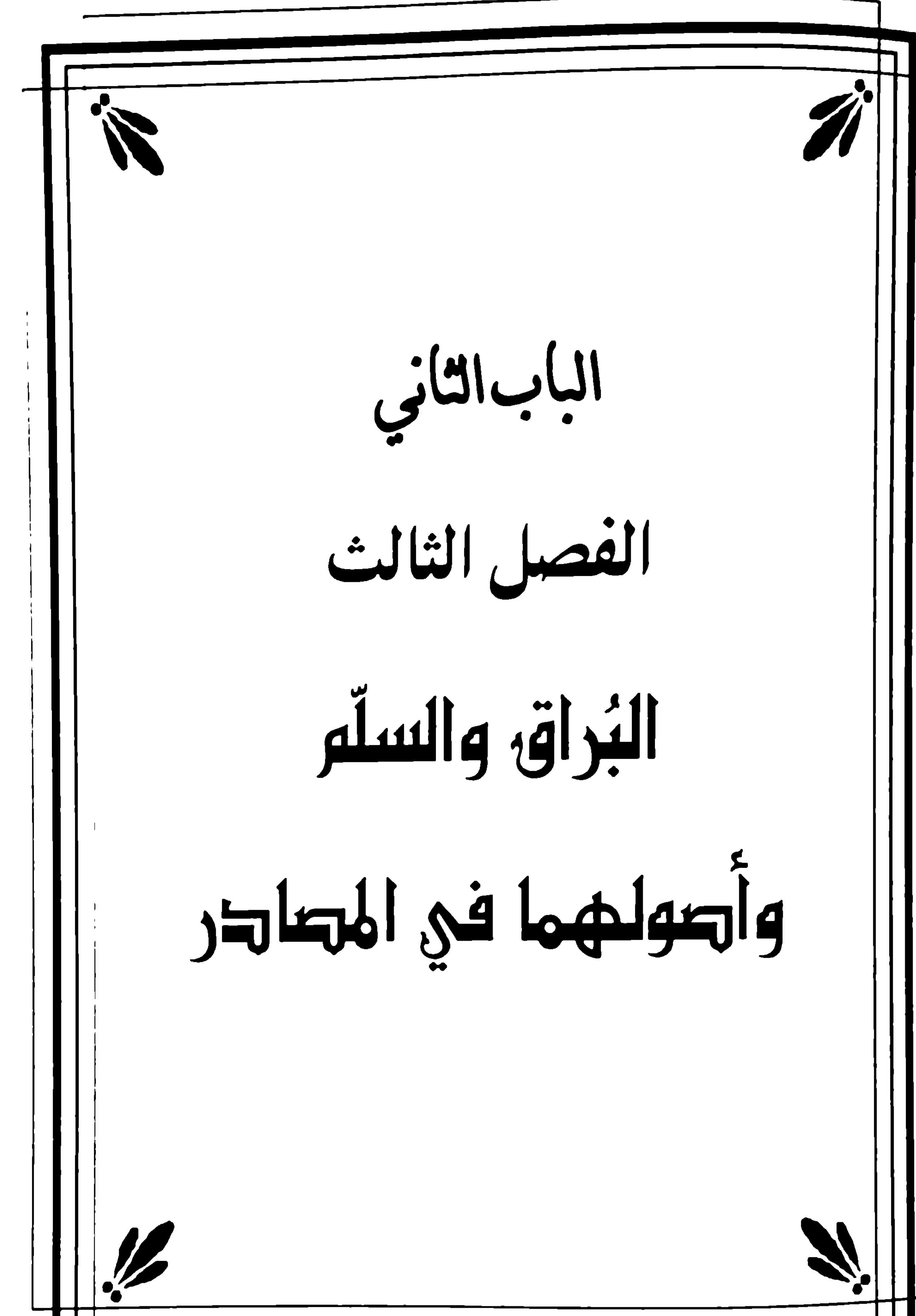
---

1 - فاضل، ملحمة كلكامش، م. س، ص 271.

2 - م.ن، ص 95.



إصعد بالفضائل كما بدرجات رأيتها الزمن بالرؤى العملية



الباب الثاني

الفصل الثالث

البُراق والسلّم

وأصولهما في المصادر

مواضيع الفصل الثالث / الباب الثاني:

البُراق ومثيلاته في التقاليد السابقة

- المركبة السماوية
- الحيوانات الطائرة
- الخيل والخنازير المجنّحة في الأساطير الجاهلية
- أصل كلمة براق

السلّم أو المعراج وأصوله

- السلّم في متون الأهرام
- السلّم في التصورات الرافدية
- السلّم في الكتابات اليهودية
- السلّم في المسيحية
- السلّم في الأشعار الجاهلية
- السلّم والصعود في القرآن
- أصل كلمة معراج

سنتناول في هذا الفصل وسائل النقل، إذا صحّ التعبير، في روايات الإسراء والمعراج الإسلامية، ومثيلاتها في المصادر السابقة، ونحاول أن نستجلي أصولها.

ومعلوم أن التقليد الإسلامي يميّز بين أداتين:

البُراق وهو مطيّة الرسول المستخدمة في الرحلة الأفقية من مكّة إلى بيت المقدس.

والسلّم، أو المعراج، الذي صعد الرسول به إلى السماء.

ولا دور للبُراق في الروايات التقليدية في الصعود إلى السماء. وإنما يقتصر الدور على نقل الرسول، صلعم، من مكّة إلى بيت المقدس، ذهاباً وإياباً. وهذا ما نجده في "معراج محمد" الفصول 2، 3 و80.

البُراق ومثيلاته في التقاليد السابقة

نجد في المصادر القديمة لروايات الصعود نوعين من وسائل النقل في هذه الرحلات العجائبية: المركبة السماوية والحيوانات الطائرة.

المركبة السماوية

تتحدّث متون الأهرام الفرعونية (2375 ق م – 2181 ق م) عن مركبة تبحر في الفضاء، يحلّق فيها العارج ليصعد إلى السماء.

«مرحباً يا مَن تعرف مكانك،
كُن طاهراً وخُذ مقَعدك في مركب رع.
وجذّف عبر السماء واصعد إلى البعيدين.
جذّف مع النجوم غير الفانية
ولتُبحر مع النجوم التي لا تكلّ
وتقبل نفائس مركب الليل
لعلّك تحيا الحياة الجميلة التي يحياها سيّدُ الأفق»[1].

ومن أقدم المصادر التي تروي خبر الصعود إلى السماء بمركبة سماوية المهابهاراتا. إذ تروي هبوط مركبة الإله إندرا والتي ينتقل فيها يودشترا بجسده إلى السماء. جاء فيها «فإذا بالسماء ترعد والأرض تهتزّ. ثم إذا بالإله إندرا يلوح قادماً من بعيد في عربته، ويقترب منه ويدعوه للركوب»[2].

ويروي النص كيفية هذا الصعود فيقول:«وهكذا انطلقت العربةَ حاملة يوديشترا والإله دارما والإله إندرا يحيط بهم العارفون الكمَّل "ريشي"، وصعدت بهم إلى السموات العُلى. وشعّ الكون بوهج النور من هالاتهم المتألّقة كالشمس»[3]. وعربة إندرا هذه، تذكّر بالعربةَ التي نقلت النبي إيليا بجسده إلى السماء. وقد تكون الأخيرة مستوحاة من الأولى. جاء في سفر الملوك الثاني عن رفع إيليا: وفيما كانا سائرين [إيليا وأليشاع]، وهما يتحادثان، إذا مركبة نارية وخيل نارية قد فصلت بينهما. وصعد إيليا، في العاصفة نحو السماء، وأليشاع ناظر وهو

1 - صابر، حسن، م. س، ص 297.
2 - الملاّح، المهابهاراتا، م. س، ص 302.
3 - م.ن. ص 303.

يصرخ: يا أبي يا أبي، يا مركبة إسرائيل وفرسانه. ثم لم يعد يــراه»، (الملوك الثاني 11/2 – 12). ويفيدنا النص أن خمسين رجلاً بحثوا عن إيليا بعد صعوده ثلاثة أيام من دون جدوى.

الحيوانات الطائرة

نجد في روايات أخرى، أن العارجين إلى السماء يمتّطون أنواعاً من الحيوانات الطائرة. فمتون الأهرام تتحدّث بعض أناشيدها عن بقرة مجنّحة تحمل الصاعد على أجنحتها.

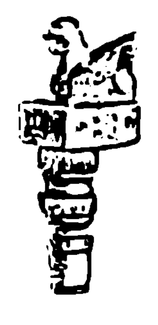
«أنت ابن البقرة الوحشية العظيمة، إنها تحمل بك وتلدك.

وتضعك على جناحها وهي تَعبُر البحيرة معك»[1].

وأقدم المصادر في هذا المجال هي الكتابات الرافدية.

فايتانا، يصعد إلى السماء محمولاً على ظهر نســر، كمــا ســبق وذكرنا.

واشتهرت الحضارة الأشورية بالثور المجنّح: الماشــو. حــارس البوابات الآشورية. وهو ثور له وجه إنسان وأجنحة طائر.



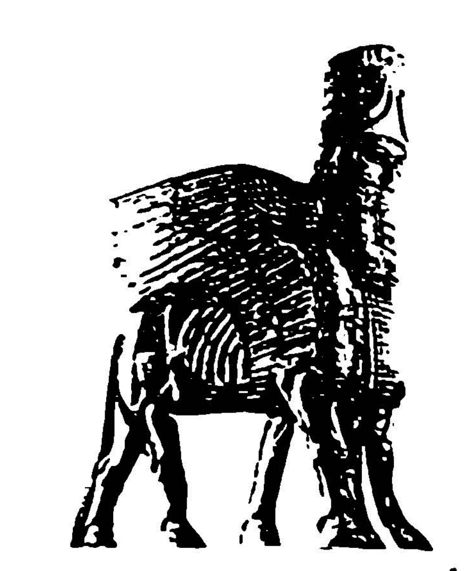


---

1 – صابر، حسن، م س، ص 333.



الإله مردوخ يقاتل الآلهة تيامت (ربما الإله أند يصارع التنين)



الثور المجنّح (اللاماسو) جنيّ البوابات الآشورية وحارسها



تنين مجنّح





تنين مجنّح

ويعتقد عدد من الباحثين أن البُراق، كما يوصف، مستوحى من هذا الثور المجنّح. وهو ما سنعود لاحقاً إليه.

أبو الهول المجنّح (السفينكس)

السفينكس المجنّح مصدره الحضارة الفرعونية. ولكننا نجده في العديد من لوحات وفنون الشعوب المجاورة لمصر الفرعونية، لا سيما عند الفينيقيين والعبرانيين.



ا - لوحة من العاج من مجيدو *Meggido* فلسطين تعود إلى القرنين 13 و 12 ق. م. وموجودة في متحف روكفلر/القدس ويبدو فيها سفينكس مجنّح



لوحة لسفينكس طائر من مقبرة في سلامين/قبرص تعود إلى القرن السابع ق. م/عاج/ متحف قبرص نيقوسيا



محفورة لسفينكس مجنّح جاثم – جزيرة إرواد/سوريا القرنَين 5 و6 ق. م. موجودة في متحف اللوفر باريس.

ومثل إيتانا، يصعد إبراهيم إلى السماء على جناح حمامة، وفق ما جاء في سِفر رؤيا إبراهيم المنحول. يقول النصّ: «فأخذني الملاك بيدي، وأقعدني على جناح الحمامة الأيمن، وقعد هو على جناح اليمامة

الأيسر (...) ونقلني إلى حدود لهيب النار. فارتفعنا، كما لو أن رياحاً عديدة أسندتنا إلى السماء المثبتة على المساحات»[1]. (رؤيا إبراهيم 2/15 - 4).

وصعود إبراهيم على جناح حمامة شبيه، بدوره، بصعود الإسكندر إلى السماء[2]. وهنا لا بد من ذكر الحصان المجنّح في الأساطير اليونانية والمعروف بِ بيغاس *Pégase* أو *Pegasus* بيغاسوس.

وتروي الميثولوجيا اليونانية أن البطل الأسطوري اليوناني بللرفون أمسك بهذا الحصان المجنّح بيغاسوس مستعيناً باللجام الذهبي الذي أعطته له الإلهة أثينا عندما صادفت الحصان يشرب من نبع بريان. وساعد بيغاسوس بللرفون في قتل الوحش خميرا، وعندما لامست حوافره الأرض انفجر نبع هيبوكرين الملِهم للشعراء[3].

ولكن بللرفون اغترّ وشاء أن يصعد بالحصان المجنّح إلى قمة جبل أوليمبوس المقدّس، أما بيغاسوس العارف بخطورة هذه الفكرة فطرح راكبه أرضاً وصعد إلى السماء. وأعطاه كبير الآلهة مكاناً هناك بين الكواكب سمّيَ بِ : كوكبة الفرس الأعظم[4].

وهكذا يكون بيغاسوس سلفاً للبُراق يؤدّي دوراً مشابهاً في نقل الأبطال والصعود إلى السماء.

---

1 - الفغالي، رؤيا باروك وإبراهيم، م. س، ص 163.

2 - م.ن.

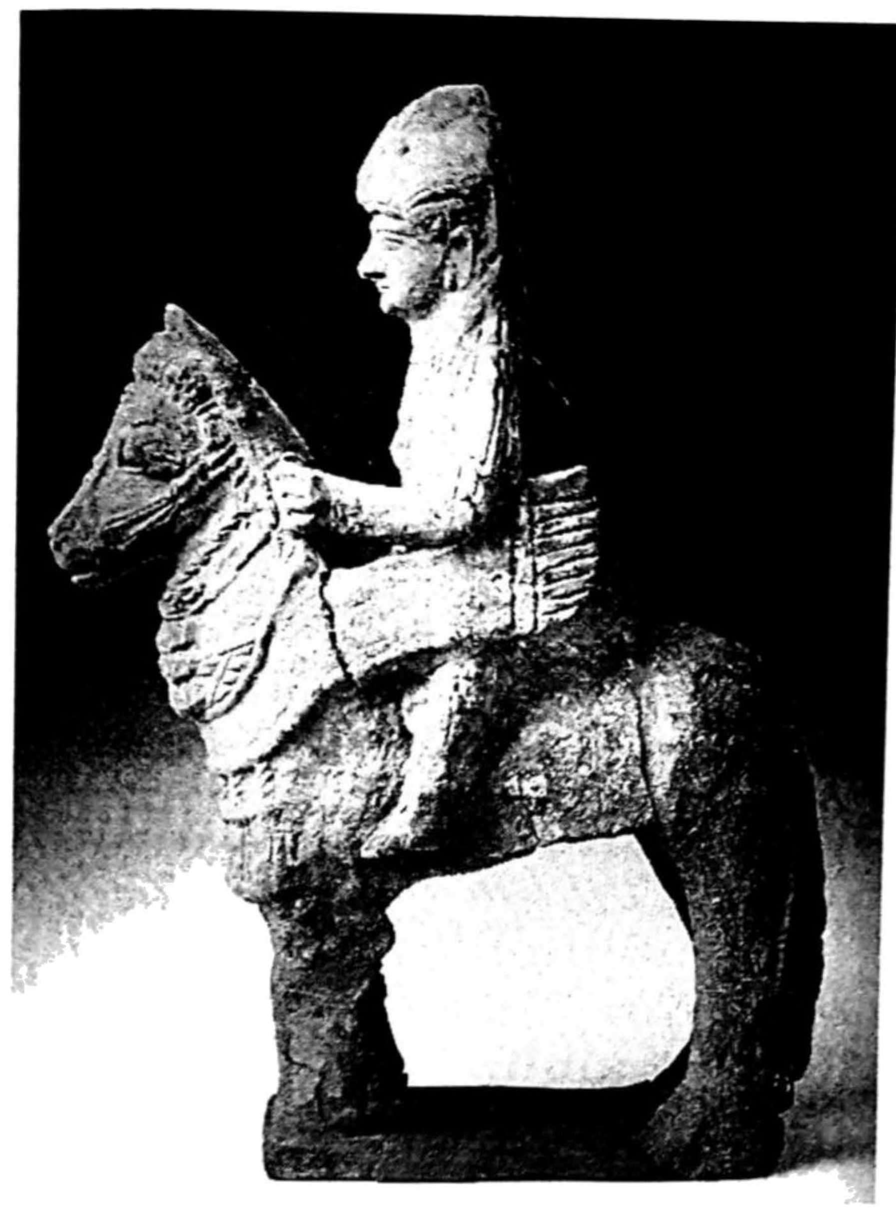
3- Comte, Fernand, les grandes figures des Mythologies, Paris, Larousse, 1997, p 281.

4 - إمام، إمام عبدالفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1995، ج3، ص 108/9.



بيغاسوس الحصان المجنّح

ولا يستبعد أن يكون الإغريق قد استوحوا فكرة الحصان المجنّح من الفينيقيين. والعلاقة الوطيدة بين الشعبين معروفة. فاليونانيون هم مَن أطلق على الكنعانيين سكّان مدن لبنان اسم الفينيقيين. وفي الحفريات في جبيل اكتشاف مهم، قد يكون السابق أو الجدّ الأكبر للبُراق. حصان مجنّح يمتطيه فارس. وهذا التمثال يعود إلى ما بين القرنَين الثامن والسادس ق. م. وهو اليوم في متحف بروكسل.



بُراق فينيقي/تمثال من الفخّار علوّه 33.5 سنتم

وفي الأساطير اليونانية حيوان خرافي آخر هـو ألــ : غــريفّين *Griffine*. له جسم أسد ورأس نسر وأجنحــة. وأحيانــاً رأس أفعــى. والغريفينات تجرّ عربة كبير الآلهة زيوس.

وتتحدّث الأساطير الهندية عن غريفينات تحرس مناجم الــذهب. كما تتحدّث الأساطير والحفريات الرافدية عــن الغريفينــات. ومــن المكتشفات الأثرية غريفين مجنّح محفورة عاجية وجدت فــي نمــرود العراق تعود إلى القرن الثامن ق. م. وهي الآن في متحف بروكسل.



غريفين من الرافدين



الغريفين

وفي العهد القديم من الكتاب المقدّس نجد الملائكة الكروبين *Cherubins* حرّاس بوابة جنة عدن مشابهة لِلغريفين إذ لها رأس إنسان وجسم حيوان وأجنحة كبيرة. والأمر ينطبق أيضاً على الملائكة حرّاس تابوت العهد[1].

ولا بد هنا من التوقّف عند الكروبين لقرب أوصافهم من البُراق. ولفظة كروب تتكرّر 91 مرّة في العهد القديم. ويقول عنها العلاّمة الخوري بولس الفغالي: «وهي قريبة من الأكادي كريبو، كوريبو الذي يدلّ على من يحرس ويتشفّع، ومن الممكن أن يكون الاسم "ك روب" الذي تختلف حركاته عن حركات الأكادي كاريبو وكوريبو قد أخذ من لغة سامية غربية مثل الفينيقية. وأن تستلهم صورة الكروبيم نماذج وجدت عند أقرب جيران إسرائيل» [2].

الملائكة الكاروبون هم حرّاس جنّة عدن «فطرد الإنسان وأقام شرقي جنّة عدن الكروبين وشعلة سيف متقلّب لحراسة طريق شجرة الحياة»، (تكوين 24/3). ويقال عن الكروبين إنهم ذوو جناحين. وقد أوقفوا على غطاء تابوت العهد. «"واصنع غطاء" من ذهب خالص (...) واصنع كروبَين من ذهب مطروق، فيكون على كل طرف كروب مثبت كجزء من الغطاء. ويكون الكروبان باسطين أجنحتهما إلى فوق على الغطاء. ووجه الواحد إلى الآخر وإلى الغطاء»، (خروج 18/25 – 20).

---

1 – إمام، م. ن، ج2، ص 59.

2 – الفغالي، الخوري بولس، المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، بيروت، المكتبة البولسية، ط1، 2003، ص 1020.

واستناداً إلى الأوصاف الكتابية فـالكروبون كائنـات أبوهوليـة مجنّحة، تحيط بالتّابوت في هيكل أورشليم. ويرد في صموئيل الثـاني وفي مزامير داود آية لافتة تذكّر بالبراق وركوب الرسول عليه:«ركب على كروب وطار، وعلى أجنحة الريح حلّـق»، (2 صـموئيل 11/22 و المزامير 10/18). وكانت الكروبون تحت عرش الله عندما ظهر لحزقيال (حزقيال 22/11)، كما سيرد في الفصل الخامس.

ونجد رسوم الكاروبين في الفن الفينيقي في صور هجينـة: رأس إنسان وأجنحة. وتجعل عن يمين شجرة الحياة وشمالها.

وفيما يلي نماذج من هذه الصور.



ختم آرامي قديم حوالي 1750 ق. م. رجل وامرأة يشربان النخب وخلفهما كاروبان جاثمان يحميانهما.



كروب أوسفينكس مجنّح يحمل عرش أحيرام ملك بيبلوس / جبيل.

نقش فينيقي القرن 13 ق.م.



منحوتة عاجية في قصر الملك آحاب في فلسطين، القرن التاسع ق. م./كروب بوجه إنساني

وفي أساطير عصر النهضة في أوربا حيــوان مســتوحى مــن الغريفين ابتدعه الشاعر الإيطالي أريوسطو *Ariosto* (1474 - 1533) أمه فرس ووالده غريفين. لذا له جسم حصان ورأس نسر وأجنحته ويعرف بِ هيبوغريف *Hippogriff*[1].



هيبوجريف

1 - م.ن، ج2، ص 151.

الخيل والخنازير المجنّحة في الأساطير الجاهلية

ولكن يبدو أن البُراق هو أقرب ما يكون إلى الخيل والخنازير المجنّحة في الأساطير الجاهلية. وسنعمد في ما يلي إلى الحديث عن كلّ منهما.

الخنزير المجنّح

يذكر برهان الدين الحلبي في السيرة الحلبية خبراً يفيد أن عرب الجاهلية كانوا يعتقدون أن بعض الشياطين تتّخذ صورة خنزير له جناحان. وورد هذا الخبر في باب ما جاء من أمر الرسول عن أحبار اليهود وعن الرهبان من النصارى وعن الكهّان من العرب على ألسنة الجان. يقول: «عن ابن جرير ما نزل جبريل بوحي قط إلا ونزل معه من الملائكة حفظة يحيطون به وبالنبي الذي يوحى إليه، يطردون الشياطين عنهما، لئلا يسمعوا ما يبلغه جبريل إلى ذلك النبي من الغيب الذي يوحيه إليه، فيبلغوه إلى أوليائهم. وعن بعضهم قال سافرت عن زوجتي فخلفني عليها شيطان على صورتي وكلامي وسائر حالاتي التي تعرفها مني. فلما قدمت من السَفَر لم تفرح بي ولم تتهيّأ لي. وكانت إذا قدمتُ من سَفَر تتهيّأ لي كما تتهيّأ العروس. فقلت لها في ذلك. فقالت إنك لم تَغِب. فبينما أنا كذلك وقد ظهر لي ذلك الشيطان، وقال لي، أنا رجل من الجن عشقت امرأتك وكنت آتيها في صورتك فلا تنكر ذلك. فاختر إما أن يكون لك الليل ولي النهار. أو لك النهار ولي الليل. فراعني ذلك. ثم اخترت النهار. فلما كان في بعض الليالي جاءني وقال بتّ الليلة عند أهلك فقد حضرت نوبتي في استراق السمع

من السماء. فقلت أنت تسترق السمع؟ قال نعم. هل لك أن تكون معي. قلت نعم. فلمّا جاء الليل أتاني وقال حوّل وجهك. فحولّت وجهي. فإذا هو في صورة خنزير له جناحان. فحملني على ظهره. فإذا له معرفة كمعرفة الخنزير. فقال لي استمسك بها، فإنك ترى أموراً وأهوالاً فلا تفارقني تهلك. ثم صعد حتى لصق بالسماء. فسمعت قائلاً يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله. ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فهوى بي ووقع من وراء العمران. فحفظت الكلمات. فلما أصبحت أتيت أهلي. فلما كان الليل جاء، فقلتهن فاضطرب. فلم أزل أقولهن حتى صار رماداً»[1].

ومن هذه الحكاية الأسطورية نستنتج أن الخنزير المجنّح من الحيوانات الخرافية التي تصوّرها العرب، وجزء من أساطيرهم.

الخيل المجنّحة

وفي الأساطير الجاهلية حيوان آخر "ركّب" الجاهليون له أجنحة. إنه الفَرس، ويبدو أن الحصان المجنّح هو المصدر الرئيسي والمباشر للبُراق. فقد تحدّث معاصرو الرسول وصحابته وأهل بيته عن هذا الحيوان، كما سيمرّ معنا في حديث عائشة زوجة الرسول.

وسنعرض هنا أبرز ما ورد من أخبار عن الخيل المجنّحة. يذكر ابن الكلبي (ت 146 هـ) في أنساب الخيل «قال بعض أهل العلم: إن الله تعالى أخرج له [سليمان] مائة فرس من البحر لها أجنحة. وكان يُقال لتلك الخيل: الخير. فكان يراهن بينها ويجريها. ولم يكن شيء أعجب إليه

1 - السيرة الحلبية نقلاً عن متولي، خرافة، م. س، ص 45/6.

منها»[1].

وخَبر هذه الخيل المجنّحة كان واسع الانتشار في الجاهلية، حتى قيل إن ثلاثة منها وصلت القبائل العربية، يقول ابن الكلبي: وزعم آخرون، والله أعلم، أن سليمان لما عقر تلك الخيل، نفر منها ثلاثة أفراس لها أجنحة، فوقع فرس في ربيعة، وفَرس في الأزد، وفرس في بهراء. فحملوها على خيولهم. فلمّا أعقت[2] لها، طارت فرجعت إلى البحر»[3].

فخَيل سليمان المجنّحة إذاً، وصلت، وفق الرواية، الجزيرة العربية، بل وإن بعض خيل القبائل تناسلت منها.

ومن أسماء مشاهير الخيل عند العرب ذو الريش والطيّار[4].

ويذكر القرآن، كما يؤكد المفسرون، خيل سليمان المجنّحة هذه. فهي المقصودة في الآية: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ۝ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ﴾، (ص 38/30 – 31).

يقول الطبري (ت 310 هـ) شارحاً، نقلاً عن ابن زيد: الصافنات: الخيل، وكانت لها أجنحة» [5].

ويقول القرطبي في شرح الصافنات الجياد:«يعني الخيل (...)

1 – ابن الكلبي، محمد بن السائب (ت 146 هـ)، أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1995، ص 12/3.

2 – أي فلما حملت منها أفراسهم. ويقول الأصمعي: إن كل ذات حافر إذا كانت حاملاً وعظم بطنها قيل: قد أعقت وهي عقوق.

3 – م.ن، ص 17.

4 – م.ن. ص 130/129.

5 – الطبري، جامع البيان، تحقيق البكري، م. س، ج8 ص 6998.

قال:«ورث سليمان من أبيه داود ألف فرس، وكان أبوه أصابها من العمالقة. وقال الحسن: بلغني أنها كانت خيلاً خرجت من البحر لها أجنحة. وقاله الضحّاك. وأنها كانت خيلاً أخرجت لسليمان من البحر منقوشة ذات أجنحة.ابن زيد: أخرج الشيطان لسليمان الخيل من البحر، من مروج البحر، وكانت لها أجنحة. وكذلك قال علي»[1].

ويقول الزمخشري (ت 538 هـ) في تفسيره:«وصفها بالصفون والجودة ليجمع لها بين الوصفين المحمودين واقفة وجارية. ورُوي أن سليمان، عليه السلام، غزا أهل دمشق ونصيبين فأصاب ألف فرس وقيل خرجت من البحر لها أجنحة (...). وبقي مائة. فما بقي في أيدي الناس من الجياد فمن نسلها»[2]. ونصّ الزمخشري يوحي أن الأصل في الجياد والخيل أنها ذوات أجنحة. وما في أيدي الناس من خيل من نسل هذه الجياد.

والخيل المجنّحة هذه، عرفها أهل النبي أيضاً. أخرج أبو داود بسند صحيح[3] عن عائشة قالت:«كنت ألعب بالبنات عند رسول الله صلعم، قالت وكان يأتيني صواحب لي فكن يتقنّعن من رسول الله، صلعم، وكان رسول الله، صلعم، يسرّ لمجيئهنّ إلي فيلعبن معي. وفي رواية أن النبي قال لها يوماً: ما هذا؟ قالت بناتي. قال: فما هذا الذي أرى في وسطهنّ؟ قالت: فرس. قال: ما هذا الذي عليه؟ قالت: جناحان.

1 - القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 2648/9.

2 - الزمخشري، أبو القاسم جار الله (ت 538هـ). تفسير الكشاف، بيروت، دار المعرفة، تحقيق خليل شيحا، ط2، 2005، ص 925.

3 - العراقي، زين الدين أبي الفضل (ت 806)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، بيروت، دار المعرفة، ذيل إحياء علوم الدين، ط 1، 2004، ص 721.

قال: فرس له جناحان. قالت أما سمعت أنه كان لسليمان بن داود عليه السلام خيل لها أجنحة؟ قالت: فضحك رسول الله حتى بدت نواجذه»[1].

وفي الحديث النبوي والسيرة أن النبي، صلعم، هتك درنوكاً لعائشة كان فيه صور الخيل ذوات الأجنحة حتى اتخذت منهم وسادتين والدرنوك نوع من النسيج ذو وبر كالقطيفة كان يرسم عليه في صناعة النسيج[2].

إن كل ما تقدّم من روايات عن الخيل المجنّحة وتواتر خبرها في الجاهلية والعصر النبوي يحملنا على ترجيح أنها الأصل الأقرب والأكثر احتمالاً للبُراق. لا سيما إذا عرفنا أن هذه الأخيرة لم يعرف لها في الروايات الأولى وجهاً بشرياً. وقد يكون هذا التطور في وصفها بتأثير من الصور الآشورية. وهذا ما سنتطرّق إليه الآن.

وفي بعض الأحاديث التي يوردها ابن إسحق في السيرة والطبري في التفسير توصف مطيّة محمد، صلعم، بأنها فرس. وغالبية الأحاديث القديمة تسمّيها البُراق وتصفها بِ دابّة فوق الحمار ودون البغل[3] وأحياناً مع تفصيل جديد: بيضاء[4] وحيناً أنها طويلة (صحيح مسلم كتاب الإيمان) عظم طويل وأذنان طويلتان كما جاء في طبقات ابن سعد.

«طويلة الظهر طويلة الأذنين»[5].

وفي رواية للطبري «له أذنان مضطربتان»[6].

وقد استخدم الأنبياء هذه الدابّة. ففي حديث ابن إسحق في السيرة

1 – الغزالي، أبو حامد (ت 505 هـ)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2004، ج1، ص 721.

2 – محمد نظرة عصرية جديدة، بيروت، المؤسسة العربية، ط2، 1988، ص 123.

3 – الطبري، م. س، ج6، ص 5079.

4 – م.ن.

5 – سعد، الطبقات، م. س، ج1، ص 214.

6 – الطبري، التفسير، م. س، ج6، ص 5088.

عن عبدالله بن مسعود: «وهي الدابّة التي كانت تحمل عليها الأنبياء قبله»[1]. وفي تفسير الطبري من حديث أبي سعيد الخدري «وهو البُراق وهو الذي كان يركبه الأنبياء من قَبلي»[2].

ويذكر المستشرق *R. Paret* پاريه أن الشاعر والراجز العجّاج (ت 97 هـ/715) يتحدّث عن النبي إبراهيم وبُراقه الملجم[3].

وفي حديث أخرجه الطبري: «وهي دابة إبراهيم التي كان يزور عليها البيت الحرام»[4].

ويقول الثعلبي في قصص الأنبياء: «ثم إن إبراهيم استأذن سارة أن يزور هاجر وابنها. فأذنت له واشترطت عليه أن لا ينزل. فقدم إبراهيم مكّة وقد ماتت هاجر. ويُقال إنه قدمها راكباً البُراق»[5]. وفي روايات ابن إسحق(السيرة) والطبري (التفسير) وابن سعد (الطبقات) يوصف البُراق بأنه: «يضع خطوه عند أقصى طرفه»[6].

كما توصف في رواية ابن سعد: «في فخذيها جناحان تحفز بهما رجليها»[7] ونجد أوصافاً مماثلة لها في روايات الطبري.

وهذا يعني بالطبع أن البُراق تستطيع أن تحرّك فخذيها بسرعة فائقة. دون أن يعني ذلك أنه باستطاعتها الطيران.

وجناحا البُراق هذان يذكّران بهرمس في الأساطير اليونانية. والذي كان ينتعل أحذية لها أجنحة تمكّنه من العدو السريع والهرب، بل وحتّى الطيران، كما تبينه هذه الصورة.

---

1 - ابن هشام، السيرة، م. س، ج1، ص 397.
2 - الطبري، م. ن، ص 5088.
3- Encyclopédie de l'Islam, EI2, T, 1,p1350.
4 - الطبري، م. ن، ص 5081.
5 - الطبري، م. ن، ص 5081.
6 - م. ن، ص 5091.
7 - ابن سعد، م. س، ج1، ص 214.



أما الأجنحة الحقيقية فلا تنسب إلى البُـراق إلا فـي النصـوص المتأخرة كالقشيري:«لها جناحاً كجناحَي النسر. يقطر من جناحَيها مثل الجمان»[1].

أما في الرسوم والمنمنمات فتوصف البُراق بأنهـا مخلـوق ذات أجنحة. وفي بعض الأحاديث يرد أنها تشامست أي أبـت أن يصـعد محمد، صلعم، على ظهرها فزجرها جبريل فأطاعت. وعند الوصـول إلى بيت المقدس، وبعد أن وضع الرسول رجليه علـى الأرض ربـط البُراق بالصخرة (تفسير الطبري) وبحلقة كان من عادة الأنبياء أن يربطوا حيواناتهم بها (صحيح مسلم باب الإيمان، تفسير الطبري).

يقول ابن سعد مثلاً:«حتى انتهى بي إلى بيت المقـدس، فـانتهى البُراق إلى موقفه الذي كان يقف، مربطه فيه، وكان مربط الأنبياء قبل

1 - القشيري، كتاب المعراج، م. س، ص 117.

رسول الله، صلعم»[1].

وفي بعض الأحاديث التي أخرجها مسلم والبخاري، تستخدم البُراق لصعود محمد، صلعم، إلى السماء. أخرج البخاري مثلاً عن مالك بن صعصعة عن الرسول، صلعم:«ثم أتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار (...) فحملت عليه، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا»[2].

في حين يقول القسطلاني في شرحه لصحيح البخاري، بعبارة صريحة: وليس صعوده إلى السماء كان على البُراق، بل نصب له المعراج فرقي عليه[3]. كما يقول الحلبي في السيرة الحلبية نقلاً عن ابن كثير:«ولم يكن صعوده على البُراق كما توهّمه بعض الناس»[4].

وقد دمجت روايات الإسراء، كما أسلفنا، مع روايات المعراج منذ زمن متقدم. وأدخلت البُراق في هذا الدمج. وتحوّلت تدريجياً إلى فرس طائر، مثل خيل سليمان التي اشتهرت في الجاهلية فذكرت بعض الروايات، كما رواية البخاري، أنها حملت الرسول إلى السماء.

وللبحث عن تطور مفهوم البُراق وصورتها بعد ذلك يجب العودة بالأحرى إلى التصاوير والرسوم أكثر من الوثائق المكتوبة.

وما يزيد هذا الطرح شأناً وصدقية هو اكتساب البُراق وجهاً إنسانياً. وهو أمر متأخر. ومن أقدم المصادر التي تضفي على البُراق وجهاً إنسانياً كتاب المعراج للقشيري (ت 465هـ) إذ أخرج مجموعة من

---

1 – ابن سعد، الطبقات، م. س، ج1، ص 214.

2 – القشيري، م. س، ص 114.

3 – هوروفتس، حكايا، م. س، ص 85.

4 – م.ن.

الأحاديث عن ابن مسعود والضحّاك وعطاء بن السائب ودمجها وقال فيها: «بعضهم يزيد على بعض»، ويصف الحديث البُراق «وجهها كوجه إنسان، وخدّها كخدّ فرس»[1].

ويشير المستشرق هوروفتس إلى حديث للثعلبي (ت 427 هـ) صاحب قصص الأنبياء/ عرائس المجالس، أخرجه عن ابن عباس، جاء فيه أن للبُراق «خدًا كخد الإنسان»[2].

ويرجّح هوروفتس أنه أول وأقدم حديث يعطي للبُراق هذه الصفة. وذكر الحلبي في سيرته عن الثعلبي هذا الحديث وضعّف سنده قائلاً: «وعند الثعلبي، بسند ضعيف، من حديث ابن عبّاس، لها خدّ كخدّ الإنسان»[3]. ولا نعرف للبُراق، على الأرجح، وجه الإنسان هذا أو خدّه قبل القرن الخامس مع الثعلبي والقشيري. وغدا هذا التصوّر شعبياً، مع الوقت، وكرّسته الرسوم والمنمنمات.

ويقول المستشرق پاريه أن البلخي (بداية القرن السادس هـ/12 م). في وصفه لآثار برسيبوليس *Persépolis* عاصمة الأمبراطورية الفارسية يعطي الحيوان على باب أحشويرش اسم البُراق. ويقول عنه: وجهه يشبه وجه إنسان. ويقول هذا المستشرق أن أقدم صورة وصلتنا للبُراق هي في كتاب جامع التواريخ لراشد الدين (714 هـ)[4]. وسبق أن عرّفنا بهذا الكتاب وبرسومه في الجزء الثالث من هذه السلسلة. ويبدو من الواضح أن تطوير شكل البُراق وصورتها تمّ في مجال الفنون التشكيلية

---

1 - م.ن، ص 114.

2 - هوروفتس، م. س، ص 87.

3 - م.ن.

4- Paret, EI2, Ibid.

والرسوم. والتيارات الرئيسية في رسم البُراق انبثقت من الأشكال التي كانت تحرس أبواب الأشوريين: الماشو/ الثور المجنّح الذي أوردنا رسماً له. وهو كائن خرافي نصفه إنسان ونصفه فرس. وتماثيل أبو الهول *Sphinx* (رأس إنسان وجسم أسد). وفي رسوم الأشعار الفارسية، ولا سيما منها كتب نظامي، غدا البُراق وراكبه وجبريل الدليل من الموضوعات المفضّلة للرسم. ولوحة الإسراء في مخطوط نظامي، في المتحف البريطاني، تشكّل ذروة الإنجاز الفني لهذا التطوّر[1].

أصل كلمة بُراق

تبقى كلمة عن أصل التسمية بُراق، ومما اشتقت. ويبدو أن أصل الكلمة لم يتضح تماماً بعد. يقول المستشرق بلوشيه *Blochet* أن بُراق مشتقة من أصل فارسي بَراغ وتعني فرس.

ولكن المستشرق هوروفتس شكّك بهذا القول. ورأى أن التسمية مشتقّة من جذر عَرَبي: بَرَق. ويضيف هوروفتس: اللغة العربية تعرف تسميات كثيرة مشتقة من الجذر ب ر ق مثل: بارق، بريق، أبارق، تبارق، برقه. وقد برهن فلهاوزن أنه ليس من النادر أن تنوب صيغة التصغير فعال على تلك الأكثر تداولاً فعيل[2].

ويخلص هوروفتس إلى القول: وهكذا دعونا نعتبر أن ما تعنيه بُراق هو صيغة تصغير لبرق، وهي تتماثل مع اسم العلم بريق. ومن الممكن أن هذا الحيوان العجائبي أخذ اسمه "البرق الصغير" بسبب

1- Ibid.

2 – هوروفتس، م. س، ص 92/3.

سرعته، أو بسبب لونه اللامع[1].

والواقع أن رأي هوروفتس لا يختلف عمّا قال اللغويون العرب في أصل هذه الكلمة. فهم يعيدونها إلى جذر بَرَقَ أيضاً. يقول ابن الأثير(ت 606 هـ) سمّي بذلك [بُراق] لنصوع لونه وشدّة بريقه. وقيل لسرعة حركته شبّهه فيها بالبرق[2].

وهذا التفسير، على الرغم من عدم اقتناع العديد من المستشرقين والباحثين به ونقدهم له، يبقى أكثر التفاسير المقترحة إقناعاً.

السلّم أو المعراج وأصوله

في غالبية الروايات، يقتصر دور البُراق، كما ذكرنا، على نقل الرسول من مكّة إلى القدس. أما الصعود إلى السماء فيتمّ عبر وسيلة أخرى هي المعراج أي السلّم. وكلمة معراج تعني أساساً السلّم ليس إلا. ومن ثم عمّم معناها ليشمل الرحلة السماوية بمجملها. وهذا دليل على أهمية "السلّم". إذ صار وسيلة الصعود وأداته رمزاً يختصر الرحلة بأسرها. وفي النص اللاتيني المترجم، تحتفظ عبارة معراج بمعناها الأساسي. فاسم الكتاب *Liber Scale Mahommeti* أي كتاب سلّم محمد.

والسلّم، كوسيلة للصعود إلى السماء، أمر تخيّله الإنسان منذ أزمنة بعيدة، ونجده في كل الأزمنة والعصور وجميع الحضارات. وتصوّرت بعض الثقافات القديمة أيضاً أن الموتى يصعدون، عند وفاتهم، إلى

1 – م.ن، ص 93.
2 – ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق رائد أبي علفة، عمّان، بيت الأفكار الدولية،لات،ص 76.

السماء بسلّم. وهو أمر يذكره الحديث النبوي أيضاً.

وسنعمد، في ما يلي، إلى عرض أبرز تصوّرات الصعود بالسلّم، وهي، كما يبدو، أصول التصوّر الإسلامي في روايات المعراج.

السلّم في متون الأهرام

أول وصف للسلّم كأداة للصعود إلى السماء نجده في متون الأهرام الفرعونية. والتي تعود، كما ذكرنا، إلى ما بين 2375 ق م و 2181 ق.م.

جاء في أحد هذه النصوص:

«السلّم مجدول بفضل رع أمام أوزير أيضاً

إنهض أيها الملك يقول حور (...)

الروح آخ إلى السماء، والجسد للأرض»[1].

وثمّة نص آخر، هو بمجمله نشيد للسلّم، سلّم الإله الذي تصعد عليه الآلهة والروح إلى السماء. يقول هذا النشيد:

التبجيل لك يا سلّم الإله،

انتصب يا سلّم الإله الذي صُنع من أجل أوزير

حتى يصعد إلى السماء عليه ويُرافق رع.

يأتي حور بقدرته عليه ويولّي وجهه إلى أبيه جب.

أنا ابنك، أنا حور، أنجبتني مثلما أنجبت الإله سيد السلّم،

ومنحته سلّم الإله، منحته سلّم ست،

---

1 - صابر، م. س، ص 166.

لعلّه يصعد عليه إلى السماء ويُرافق رع.
الآن دع سلّم الآلهة يُمنح لي، دع سلّم ست يُمنح،
لعلني أصعد عليه إلى السماء.
وأرافق رع مثل حارس مقدّس (...)،
عند صعودي للسماء فوق سلّم الإله.
فإن الأرض لن تُحرث له،
ولن يقدّم له قربان، ولن يعبر إلى وجبة المساء في أون.
كل مَن سيرى، كل مَن سيسمع،
سوف يحرس ويحمي نفسه عندما أصعد إلى السماء،
على سلّم الإله.
لأنني أتجلّى، الصلّ المقدّس الذي على جبهة رع،
وكل روح "آخ" أو إله يمد يده لي،
حين صعودي للسماء على سلّم الإله.
فإن عظامي ستتّحد، وأطرافي تجمع معاً لي.
وسوف أصعد إلى السماء في حضرة الإله سيّد السلّم»[1].

في هذا النشيد نجد كل وظائف السلّم التي تحدّثت عنها الديانات اللاحقة، كأداة للصعود إلى السماء. وللسلّم حارسه، سيّده أو إلهه الذي يمنع أيّاً كان من استخدامه والصعود عليه بالتالي.

هذا النص المُغرق في القدم يدعو إلى تفكّر وتأمّل عميقَين. ولعلّه أساس ما نلقاه بعده بمئات السنين وألوفها من رؤى وأحلام للصعود إلى

1 - صابر، م. ن، ص 267/9.

السماء على السلّم. وكذلك ما نجد من عقائد لعروج أرواح الموتى مستخدمة السلّم.

وفي متون الأهرام نشيد يجمع بين السلّم وما يشبه البُراق، الثور المجنّح. الأول يستخدم للصعود إلى السماء والآخر لعبور البحيرات:

«هذا الملك يذهب إلى قرينه، إلى السماء.

سلّمٌ مقامٌ من أجله حتى يصعد عليه إلى السماء.

وثورُ السماء أحنى قرنَه ليعبُرَ عليه إلى بحيراتِ دوات.

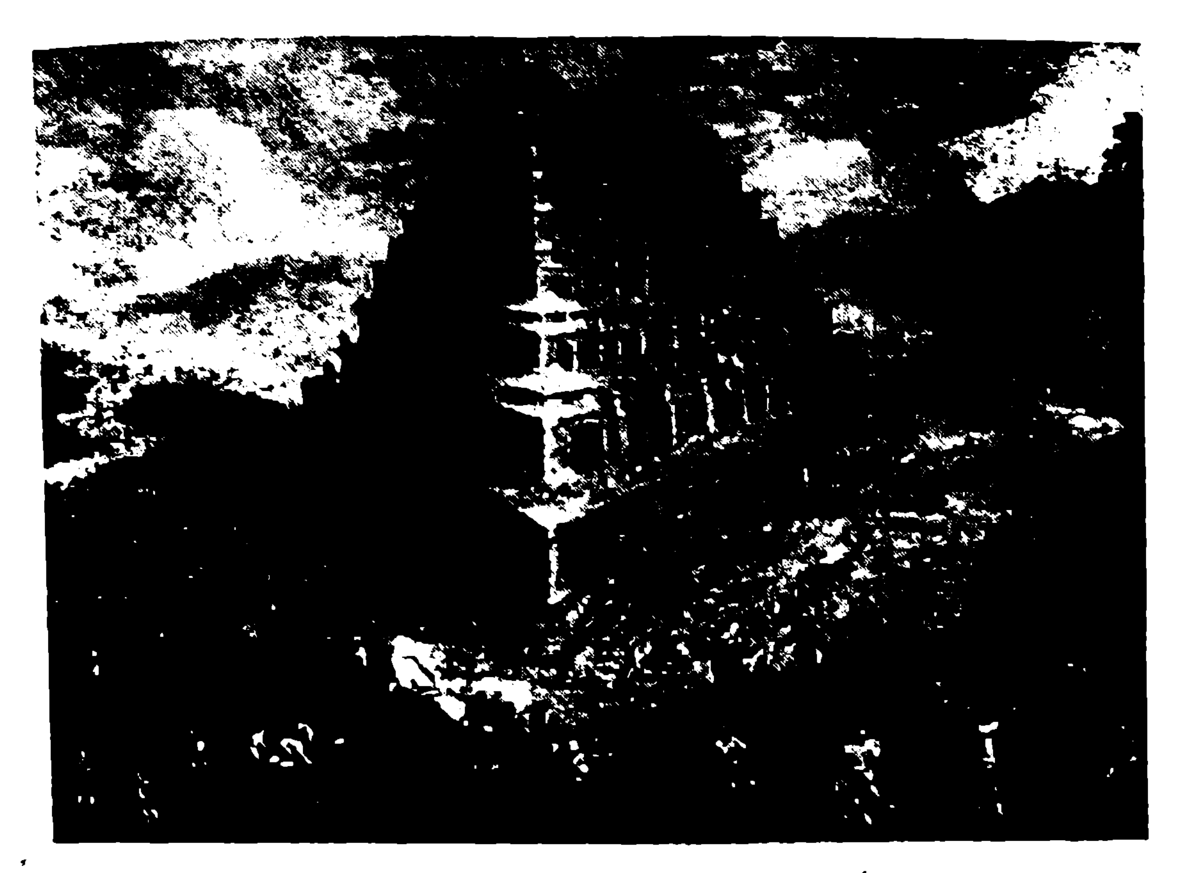
أيها الملك، إنك لن تسقط إلى الأرض»[1].

السلّم في التصوّرات الرافدية

وحلم السلّم كأداة للصعود يعود أيضاً إلى بلاد الرافدين. وترمز إليه الأبراج ذات الطوابق. وأشهر هذه الأبراج: برج بابل الذي يذكره سِفر التكوين ويقول إن الهدف من بنائه كان الوصول إلى السماء. ورد في النص: «وكانت الأرض كلّها لغة واحدة وكلاماً واحداً. وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا سهلاً في أرض شنعار [بابل]، فأقاموا هناك. وقال بعضهم لبعض: تعالوا نصنع لبناً ونحرقه حرقاً. فكان لهم اللبن بدل الحجارة، والحُمَر كان لهم بدل الطين. وقالوا: تعالوا نبنِ لنا مدينة وبرجاً رأسه في السماء، ونُقم لنا اسماً كي لا نتفرّق على وجه الأرض كلّها»، (تكوين 1/11 – 4).

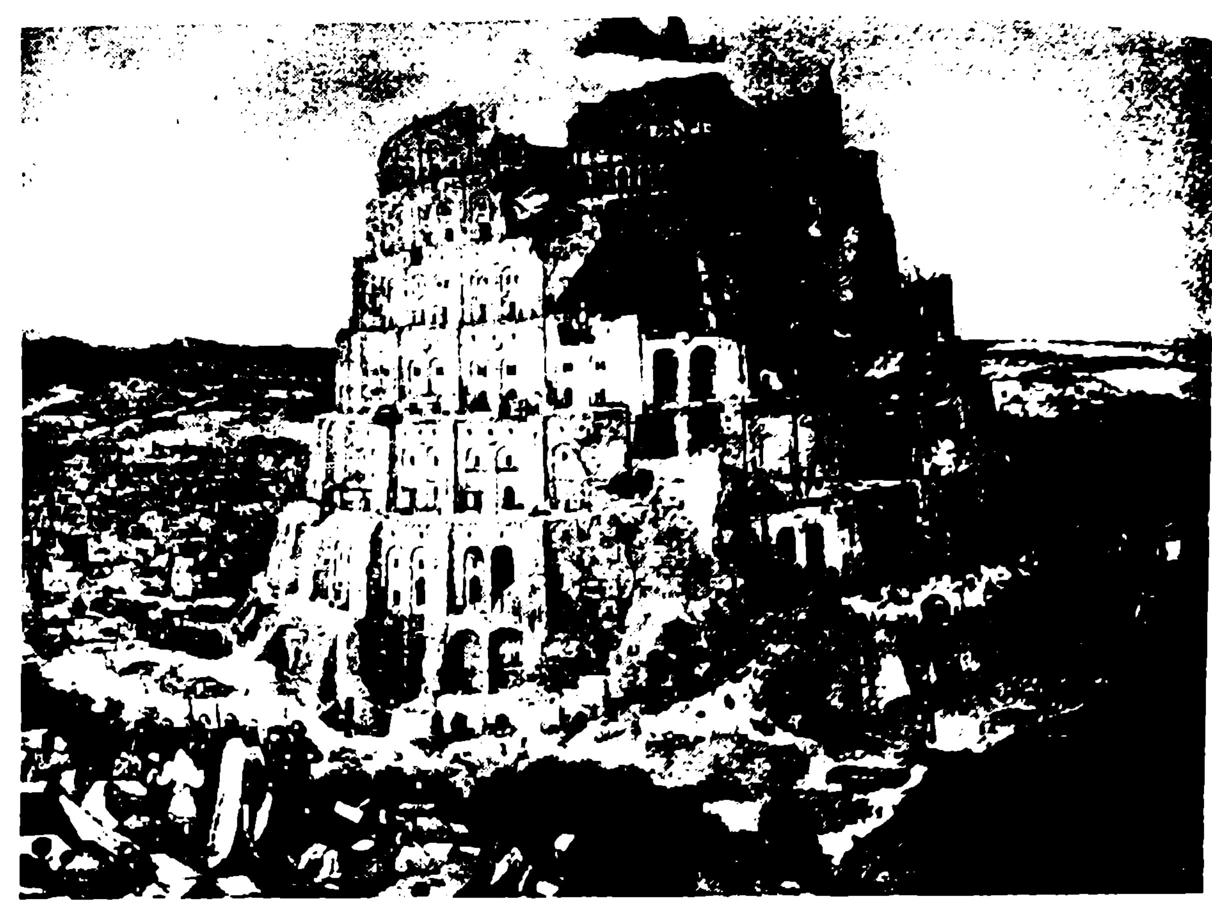
---

1 – صابر، حسن، م. س، ص 339.



ويذكر النص أن الله بلبل لغاتهم حتى لا يفهم بعضهم بعضاً ومنعهم ذلك من إكمال عملهم. وفي كتاب العاديات البيبلية المنحول لفيلون الإسكندراني (القرن الأول م). يرد خبر البرج كما يلي: «جميع الذين تشتّتوا بعد أن أقاموا في الأرض، اجتمعوا أيضاً وأقاموا معاً. انطلقوا من الشرق، فوجدوا سهلاً في أرض بابل، وأقاموا فيه. وقال الواحد لقريبه: قد يحصل أن يتشتّت الرجل عن أخيه، وفي الأيام الأخيرة سوف يقاتل بعضنا بعضاً. فتعال الآن، ولنبنِ برجاً يصل رأسه إلى السماء. ولنصنع لنا اسماً ومجداً على الأرض (العاديات البيبلية 1/6)[1].

1 - الفغالي، الخوري بولس، كتاب العاديات البيبلية، منسوب إلى فيلون، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2001، ص 31.



برج بابل كما تصوّره بيتر بروجيل

وبرج بابل ليس سوى واحد من الأبراج العالية التي كانت تشاد في بلاد الرافدين، والتي قيل إن البنّائين كانوا في تشييدهم لها يبحثون عن سبيل للوصول إلى السماء وملاقاة إلههم. وقد اعتبرها التقليد التوراتي رمزاً لتكبّر الإنسان ورغبته في محاكاة الله. وفي القرآن نجد فرعون يأمر ببناء برج ليصل إلى أبواب السماء: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ۝ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾، (غافر 36/40 – 37).

ونجد في بعض نصوص كتاب الموتى الفرعوني إشارة إلى السلم كأداة يستخدمها الموتى، وهي فكرة ستتوسع فيها المسيحية فيما بعد. ورد فيه: أيها العظيم في قاربه، أعطني قارباً لكي أربط لك السلّم وأقود رحلتك، مع حاشيتك، الذين لا يعرفون الكلل(...) المجد لك أيها العظيم

بحّار قارب السماء[1].

والسلّم الذي تصعد عليه أنفس الموتى نجده في المسيحية كما سيمرّ، وكذلك في ديانات أخرى. ففي تعاليم الصابئة المندائيين، كما يقول المستشرق بيفان «فإن ثلاثة آلهة تقود الأموات إلى عالم القمر (أو فلك القمر) بواسطة عمود الصبح»[2] ويقول هوروفتس معلّقاً على رأي بيفان «ويمكن بالفعل أن يكون هنالك ارتباط بين التصورين، رغم أن الحديث في إحدى الحالتين عن عمود، وفي الثانية عن سلّم»[3].

أما التصوّر الإسلامي عن السلّم الذي ينقل أنفس الموتى، فيرد في رواية المعراج عند ابن إسحق وعند الطبري. جاء في سيرة ابن إسحق «عن أبي سعيد الخدري عن الرسول، صلعم، أتي بالمعراج (...) وهو الذي يمدّ إليه ميتكم عينيه إذا حُضر»[4].

وورد في تفسير الطبري عن أبي سعيد:«ثم جيء بالمعراج الذي تعرج فيه أرواح بني آدم، فإذا هو أحسن ما رأيت، ألم ترَ إلى الميت كيف يحدّ بصره إليه»[5].

ويقول الخليل بن أحمد مفسّراً كلمة المعراج: «شبه سلّم أو درجة تعرج الأرواح فيه إذا قُبضت يُقال ليس شيء أحسن منه، إذا رأته

---

1 - الصيفي، شريف، الخروج في النهار، كتاب الموتى، نصوص مصرية قديمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص 221.

2 - هوروفتس، م. س، ص 79 - 80.

3 - م.ن.

4 - ابن هشام، م. س، ج1، ص 403.

5 - الطبرين تفسير، ج6، ص 5088.

الروح لم تتمالك أن تخرج»[1].

السلّم في الكتابات اليهودية

يرى بعض الباحثين، ولا سيما المستشرق شريك، أن أصل سلّم الصعود إلى السماء في المعراج، هو سلّم يعقوب[2]. ورؤيا يعقوب هذه أساس لتقاليد روحية عميقة في اليهودية والمسيحية.

ومن بين الكتب اليهودية المنحولة واحد يختصّ برواية هذه الرؤيا وتفسيرها وعنوانه سلّم يعقوب. ورؤيا يعقوب يرويها سِفر التكوين كما يلي: «وخرج يعقوب من بئر سبع. ومضى إلى حاران. واتفق أنه وجد مكاناً بات فيه، لأن الشمس قد غابت. فأخذ بعض حجارة المكان، فوضعه تحت رأسه، ونام في ذلك المكان. وحلم حلماً، فإذا سلّم منتصب على الأرض، ورأسه يلامس السماء، وإذا ملائكة الله صاعدون نازلون عليه وإذا الرب واقف بالغرب من يعقوب، فقال(...) فاستيقظ يعقوب من نومه وقال: حقاً إن الرب في هذا المكان، وأنا لم أعلم. فخاف وقال: ما أرهب هذا المكان إما هذا إلا بيت الله! هذا باب السماء»، (تكوين 10/28 – 18).

1 - الخليل بن أحمد (ت 175 هـ)، كتاب العين، م. س، ص 617.
2 - هوروفتس، م. س، ص 80.



والشبه بين سلّم يعقوب وسلّم (معراج) محمد، لا يقتصر على الأداة (السلّم) والصعود بل ينسحب إلى ظروف كلٍّ من الرؤيَيَيْن. وظـروف المعراج معروفة: عام الحزن في حياة الرسول بعد وفاة زوجته خديجة وعمه أبي طالب وفقدانه لعضد كل منهما وحمايته. وعودته من زيارة الطائف التي لاقى فيها هواناً وسخرية.

يقول تيودور نولدكه محلّلاً أثر الظروف الصعبة التـي عاشـها

الرسول، صلعم، في اختبار المعراج: «هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب (...) يفسّر الأحلام والرؤى التي رفعته فوق مستوى العلاقات البشرية المعتادة. ولعل أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء أو المعراج الذي كان مجرّد حلم»(1).

ورؤيا يعقوب تُمّت بعد أن انطلق هارباً من وجه أخيه عيسو ومحروماً من عاطفة والديه واهتمامهما. سار في الطريق عند غروب الشمس وحده معرّضاً لمخاطر كثيرة. ووسط هذا الضيق وضع يعقوب رأسه على حجر ونام في ذلك الموضع ليرى السموات مفتوحة، وسلّماً سماوياً منصوباً على الأرض يمسّ السماء. وهو كما يقول بعض المفسّرين: «أمر لم يكُن ممكناً أن يشاهده حين كان مدلّلاً في الخيمة، تهتمّ به والدته، وتضع الوسائد الناعمة تحت رأسه، وسط الضيق والحرمان يتجلّى الله ليسدَّ كل عوز، ويعطي بفيض أكثر مما نسأل، وفوق ما نطلب»(2).

وكتاب اليوبيلات (المدوّن 100 ق م)، والذي تعتبره الكنيسة الحبشية جزءاً من الكتب المقدّسة، يذكر بعض التفاصيل الإضافية التي تؤكد محنة يعقوب قبل هذه الرؤيا. فهو يسافر وحيداً، يفترش الأرض، ويستظلّ شجرة ويتّكي برأسه على صخرة: «فأخذ أحد حجارة الموضع، ووضعه تحت رأسه في ظل شجرة. كان يسافر وحده» (اليوبيلات 20/27)(3).

---

1 - نولدكه، م. س، ص 25.

2 - ملطي، القمص تادروس، من تفسير وتأملات الآباء الأولين، سفر التكوين، القاهرة، مطبعة الأنبا رويس، ط 1، 1983، ص 261.

3 - الفغالي، الخوري بولس، كتاب اليوبيلات أو التكوين الصغير، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2000، ص 152.

ويعطي كتاب اليوبيلات، بنصّه الأثيوبي، لسـلّم يعقـوب إسـم المعارج[1].

ونجد في القرآن التسمية عينها: ﴿مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَـارِجِ۞ تَعْـرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾، (المعارج 3/70 – 4) ويجد هوروفتس في هاتين الآيتين تلميحاً إلى سـلّم يعقـوب الذي يوصف بالتعبير ذاته: معارج الذي يترجم به أيضاً سِفر اليوبيلات الأثيوبي (21/27). كلمة سلّم في النص العبراني فـي سِـفر التكـوين 12/28.

«دنا هو معارج تكلت وسته مدِر»[2].

وسنعود لاحقاً إلى البحث في معنى كلمـة معـراج وأصـولها. ويقارن هوروفتس أيضاً بين الآية المذكورة والتي تقدّر ارتفاع السـلّم السماوي بِ خمسين ألف سنة. وما ورد في التلمود البابلي عـن سـلّم يعقوب «أن عرضه 8000 بارازنفه، وفي موضع آخر أن المسافة مـن الأرض حتى السماء الدنيا من السموات السبع تصل إلى 500 سنة»[3].

السلّم في المسيحية

وسلّم يعقوب كان موضع تأملات عميقة وخصبة في المسـيحية. فهو السلّم الذي يصعد عليه الموتى حين وفاتهم، ما نجده أيضـاً فـي روايات ابن إسحق في السيرة والطبري في التفسير كما سبق وذكرنا.

1- E I 2, article Mi'râj.

2 – هوروفتس، حكايا، م. س، ص 80.

3 – م.ن، ص 82.

والسلّم الذي رآه يعقوب هو صليب المسيح الذي بالإيمان نرتفع عليه لننعم بالسماء عينها، وبسبب الجحود به انحدر اليهود إلى الهاوية. يقول القديس جيروم: «أظنّ أن صليب المخلص هو السلّم الذي رآه يعقوب. على هذا السلّم كانت الملائكة نازلة وصاعدة. على هذا السلّم، أي على الصليب كان اليهود نازلين والأمم صاعدين»[1].

والكنيسة المارونية، مثلاً، تصلّي في عيد الصليب هاتفة:

إننا نحيي ذكرى ارتفاع صليبك ونهتف قائلين:

يا سلّم يعقوب نرقى به إلى أعلى السموات[2]

وترتّل هذه الكنيسة كذلك:

يا صليباً تمجّد سلّماً يسمو تيها

فيك البيعة تصعد نحو الرب فاديها[3]

والسلّم السماوي يتواتر في كثير من رؤى القديسين في الكنيسة. فالقديسة *Perpétue* پرپيتو (القرن الثالث م) روَت اختبار رؤيا سلّم ممتد نحو السماء[4]. وأبرز القديسين الذين ارتبط اسمهم برؤيا السلّم يوحنا السلّمي (525 – 605 م). وعُرف بهذا اللقب لأنه ألف كتاب سلّم السماء.

ولد هذا القديس في فلسطين عام 525.

1 - ملطي، م. س، ص 262.
2 - كتاب القدّاس، اللجنة البطريركية للشؤون الطقسية، بكركي، 2005، ص 608.
3 - م.ن، ص 611.
4- Weil, Ibid, p33.



سلّم السماء وفق تصوّر القديس يوحنا السلّمي

وبشّر في الجزيرة العربية. تبوّأ رئاسة دير طور سينا، الذي تولّى أمر جميع الرهبان المنتشرين في أرض العرب[1].

ويروي القدّيس يوحنا السلمي، بعض رحلاتـــه التبشـــيرية فـــي الجزيرة العربية فيقول: «لما كنت شاباً ذهبت يوماً إلى قرية فـــي بـــلاد العرب... فلما جلست للطعام شعرت بنوعين من الشهوة: شهوة الحلق وشهوة المجد الباطل (...)[2].

وسمّى هذا القديس كتابه سلّم السماء لأنه جعله درجات يرتقي بها المؤمن.. وكل مَن أراد القداسة إلى قمّة جبل الكمال والسماء[3].

وهو يروي اختبار صعود له فيقول أنه اختطـــف مـــرّة بـــالروح وأحاطت به أجواق الملائكة، وفسّرت له ما كان يرغب في معرفته من أسرار الحياة العقلية[4].

والكنيسة الشرقية تهتف إليه قائلة: مثل سلّم إلهي وجدنا فضـــائلك الإلهية يا يوحنا البار. فيها نصعد مرتقين إلى السماوات[5].

---

1 - فرماج اليسوعي، الأب بطرس، مروج الأخيار في تراجم الأبـــرار، بيـــروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ط2، 1880 ص.

2 - عسّاف، المطران ميخائيل، كتاب السنكسار المشتمل علـــى ســـير القديســـين، بيروت، المكتبة البولسية، ط2، 2003، ج1، ص 764.

3 - م.ن. ص 676.

4 - م.ن، ص 767.

5 - م.ن. ص 768.



سلّم يعقوب

وهكذا نجد أن رؤى السلّم كانت منتشرة حول جزيرة العرب بل وفيها عند نصارى هذه الجزيرة ويهودها. وهو ما سينعكس في أخبار الجاهلية وأشعارها كما سنرى.

السلّم في الأشعار الجاهلية

يتحدّث شعراء الجاهلية عن الصعود إلى السماء بسلّم، للهرب مما يريد الإنسان تجنّبه من مصير. ولا يُستبعد أن تكون هذه الصورة، في الأشعار الجاهلية، قد جاءت نتيجة تأثر واحتكاك بنصارى الجزيرة

ويهودها، والتي كانت رؤى السلّم منتشرة عندهم كما رأينا.

يقول زهير بن أبي سلمى (ت 609 م).

ومَن هاب أسباب المنايا يَنَلْنَه

ولو نال أسباب السماء بسلّـــم[1]

ويقول شاعر جاهلي آخر:

ومَن يبغِ أطرافَ الرِماح يَنَلْنَه ولو رام أن يرقى السماء بسلّم[2]

ويقول الأعشى (ت 629 م)

فإن كنت في جبٍّ ثمانين قامة

ورقيت أسباب الســـماء بسلّـــم[3]

ويقول تميم بن أبي بن مقبل (ت 25 هـ):

لا تُحرِزُ المرء أحجاء[4] البلاد ولا يُبنى له في السموات الســلاليمُ[5]

وهكذا نجد صعود السماء بسلّم صورة تخيّلها شــعراء الجاهليــة ووصفوها مراراً. وكرّرها بعدهم القرآن بمعان مشابهة.

السلّم والصعود في القرآن

يرد الصعود إلى السماء بسلّم مرّتين في القرآن:

﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِـــي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ﴾، (الأنعام 35/6).

---

1 - ثعلب، أبي العباس (ت 291 هـ)، شرح ديوان زهير بن أبي ســلمى (ت 609 م)، تحقيق حنا نصر الحتّي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1992، ص 50.

2 - م.ن.

3 - الأعشى، ميمون بن قيس (ت 7هـ/629)، ديوان الأعشى، بيروت، دار صـــادر، لات، ص 62.

4 - الأحجاء: النواحي مثل الأرجاء وأحدها حَجاً.

5 - القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 2919.

يسأل إذا كان قد عظم عليك إعراضهم عن الإيمان فإن قدرت إن بسلّم واصعد به إلى السماء لتأتيهم بآية، ولكن تستأنف الآية ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، (الأنعام 35/6).

2 – وفي الآية الثانية: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾، (الطور 38/52).

يقول القرطبي مفسّراً: «أي أيدّعون أن لهم مرتقى إلى السماء ومصعداً وسبباً يستمعون عليه الأخبار ويصلون به إلى علم الغيب، كما يصل إليه محمد بطريق الوحي»[1].

ويتحدّث القرآن في آيات أخرى عن الصعود إلى السماء كالآية التي يأمر فيها فرعون وزيره هامان ببناء قصر ليصل فيه إلى أبواب السماء، (غافر 36/40 – 37).

وقد سبق إيرادها. وتلك التي وجد فيها هوروفتس، كما رأينا، تلميحاً إلى سلّم يعقوب (المعارج 3/70 – 4).

وفي آية أخرى جاء: ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾، (الأنعام 125/6).

يقول القرطبي:«شبّه الله الكافر في نفوره من الإيمان وثقله عليه بنزلة من تكلّف ما لا يطيقه، كما أن صعود السماء لا يُطاق»[2].

1 – القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 2919.
2 – م.ن، ج1، ص 1231.

أصل كلمة معراج

سبق وذكرنا أن كتاب اليوبيلات في نصّه الأثيوبي 21/27 يترجم كلمة سلّم عن العبري بِ "معارج". ويقول هوروفتس شارحاً: في الأثيوبية توجد: مَعرِغ *Ma'reg* وجمعها معارغ*ma'areg* . وكذلك أيضاً معراج *me'rag* جمعها معراغات *me'ragat*. والأولى تتطابق تماماً مع معارج العربية والتي يشير فلهاوزن إلى أنها كلمة مستعارة عن الأثيوبية[1].

أما نولدكه فيعترض على إمكانية استعارة هذا التعبير من الأثيوبية. إذ يصعب، وفقاً له، أن تكون كلمة معراج قد استخدمت في زمن محمد، صلعم. فقد ظهرت للمرة الأولى في زمن ما لاحقاً. ولا يبدو أنها كانت من أصل حبشي.

يقول نولدكه:«تحت تأثير نماذج يهودية أو مسيحية سابقة نشأت بعد مدة من وفاة محمد أسطورة المعراج»[2].

ويردّ هوروفتس على اعتراض نولدكه بالقول: «إن نولدكه نفسه يورد كلمات عربية ظهرت للمرّة الأولى بعد زمن محمد. لكنه مع ذلك يستقيها من الحبشية» [3].

وعلى اعتراض نولدكه الثاني على الأصل الحبشي لِ :معراج. والقائل أن لفظة "معراغ" الحبشية تعني "الموضع المرتفع" وليس

1 - هوروفتس، م. س، ص 80/1.
2 - نولدكه، م. س، ص 89.
3 - هوروفتس، م. ن، ص 81.

الصعود. يردّ هوروفتس:«أما بالنسبة للمعنى المجرّد صعود، فالكلمة العربية معراج لا تمتلكه أصلاً بأية حال»[1].

ويخلص هوروفتس إلى القول: «يبدو لي مرجّحاً جداً أن تكون معارج القرآنية مشتقّة من معارغ *ma'areg* الأثيوبية. واستخدامها في القرآن يشير بالتالي إلى أن معراج كانت معروفة أيضاً في أيام محمد. وعلى أية حال، لا يوجد أدنى شكّ بأن هذه الأخيرة مشتقّة أيضاً من الأثيوبية»[2].

أما معاجم اللغة. فيؤكّد أقدمها أن عَرَجَ تعني صَعَد والمعرج: المصعد[3] وذلك تفسيراً لما ورد في الآية ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، (المعارج/4). وهذا التفسير لا يفيدنا الشيء الكثير لأنه يعيدنا إلى اللفظة القرآنية.

ولكن الأزهري (ت370 هـ) يفسّر العرج بِ : غيبوبة الشمس. ويورد عن أبي عمرو الشطر التالي:

حتى إذا ما الشمس همّت بعَرَج

ويفسّر العارج: الغائب[4].

فَ :عرج بمعنى غاب قد تعيدنا إلى أصل عربي للعروج والمعراج. فهل كانت غيبوبة للرسول عن جسده؟! أو غيبوبته عن محيطه والأرض فكان غائباً أو عارجاً؟!.

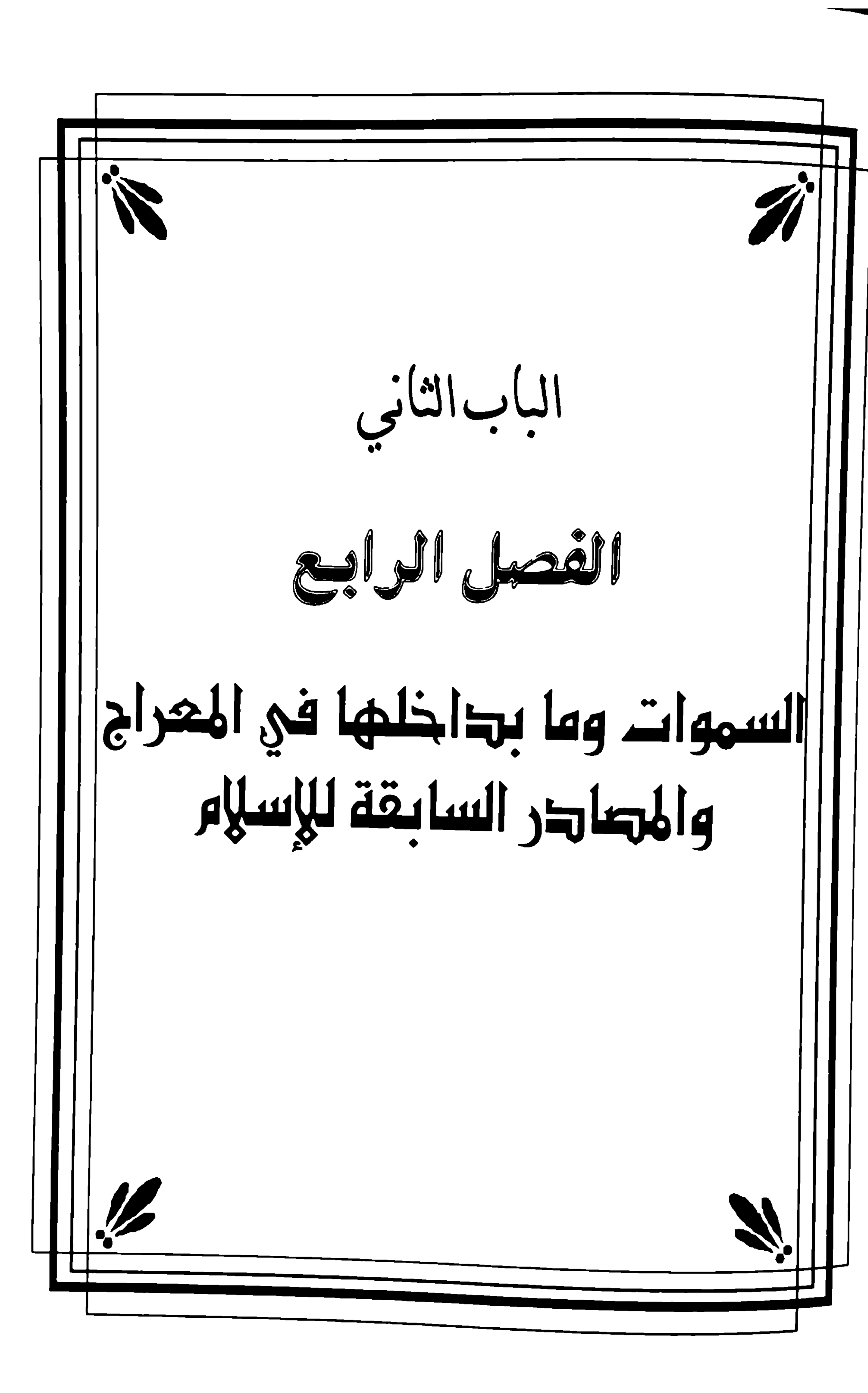
---

1 - م.ن.

2 - م.ن.

3 - الخليل، (ت 175 هـ)، كتاب العين، م. س، ص 617.

4 - الأزهري، محمد بن أحمد (ت 370 هـ)، معجم تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001، ج3، ص2383.



الباب الثاني

الفصل الرابع

السموات وما بداخلها في المعراج والمصادر السابقة للإسلام

مواضيع الفصل الرابع / الباب الثاني

- السموات السبع
- الملائكة وأصنافها
- اللوح المحفوظ
- لقاء الأنبياء

زيارة السموات حلقة أساسية في روايات المعراج. وهي عملياً الهدف الأساسي من الصعود. وقد روَت المصادر السابقة للإسلام زيارة العديد من الأنبياء والأبرار للسموات. وتوسّعت في وصفها وذكر ما فيها من طبقات وكائنات: ملائكة وأنبياء.. الخ.

وليس بالمستغرب أن تكون هذه الأوصاف قد تركت العديد من البصمات في روايات المعراج الإسلامي. وهذا ما سنحاول أن نعرض له في هذا الفصل.

السموات السبع

السموات السبع، وفي "معراج محمد" يصل العدد إلى ثمانية مع سماء العرش، نجدها في كل الأنظمة الفلكية، والكوسمولوجيات، ابتداءً من سومر، أقدم حضارات الرافدين وحتى أرسطو. وأوريجانس *Origène*، يتحدّث عن السموات السبع مستشهداً برؤيا باروك[1]. ونجد في التلمود البابلي أيضاً وصفاً للسموات السبع.

وفي كتاب أخنوخ الثاني وصف لصعود هذا الأخير إلى السموات السبع (2 أخنوخ 3 – 20)[2]. وتعليم السموات السبع نجده أيضاً في رؤيا إبراهيم 8/10[3] و 4/19[4] وفي وصية لاوي. سموات سبع الواحدة فوق الأخرى.

1- Weil, Ibid, p34.

2 - الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 219 – 228.

3 - الفغالي، باروك، م. س، ص 157.

4 - م. ن، ص 168.

وفي رؤيا باروك أيضاً وصف للصعود إلى هذه السموات. وفي صعود أشعيا نجد هذا الأخير يصعد من السماء الأولى حتى السابعة والأخيرة. والوصول إلى السماء السابعة لا يُعطى إلا لخاصة الخواص كما يؤكّد هذا النص:«وقادني إلى فضاء السماء السابعة، ومجدّداً سمعت صوتاً قائلاً: حتى أي موضع يجب أن يصعد مَن يسكن بين الغرباء؟ فخفت وغدوت راجفاً. فقال لي: ها إن صوتاً آخر أتى مرسَلاً من هناك يقول: مسموح للقديس أشعيا بالصعود إلى هنا»[1].

ونجد في الشعر الجاهلي ذكراً للسموات السبع ووصفاً لها. يقول أمية بن أبي الصلت[2].

فبنى الإله عليهم مخصوفةً خَلْقاء لا تبلى ولا تتأودُ[3]

فلو أنه يحدو البُرام بمتنها لنبا وألفاها التي لا تُقْرَدُ[4]

فأتم ستّاً فاستوت أطباقُها وأتى بسابعةٍ فأنّى تُوردُ[5]

فكأن بِرقِع والملائك حولها سَدِرٌ تواكله القوائمُ أجردُ[6]

خضراء ثانية تُظلّ رؤوسِهم فوقَ الذوائب فاستوت لا تُحصَدُ[7]

---

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 101.
2 - أمية، الديوان، م. س، ص 28 - 29.
3 - مخصوفة: مؤلّفة من عدّة طبقات. خلقاء: ملساء. وتتأود: تتثنى وتتجعّد.
4 - يحدو: يسوق. البرام: القراد وهو كالقمل للبعير. بمتنها: بظهرها. نبا: تجافى.
5 - ستّا: ست سموات. استوت: تماثلت. تورد: أي يُقترب منها وهي إشارة إلى الجن. قرد الشعر تلبّد بعضه على بعض.
6 - برقع: اسم من أسماء السماء ويرد هذا الاسم عينه في عدد من روايات المعراج. القوائم: الرياح. الأجرد: الأملس. تواكلنه: تركته.
7 - الذوائب: مفردها ذؤابة. وهي من كل شيء أعلاه. وقد شبه السماء بما فيها من النجوم بالشجرة بما فيها من ثمار.

كزجاجة الغسُول أحسن صَنعها   لمـا بناهـا ربُنـا يتجـرّدُ[1]
لمصـفّدين علـيهم صـاقورةٌ   صمّاءُ ثالثة تمـاع وتجمـدُ[2]
وكأنّ رابعـةً لهـا حـاقورة   في جنب خامسةٍ عناص تمـرّدُ[3]

المسافات بين السموات

تحدّد غالبية روايات المعراج مسافة كل سماء وتلك التي تفصلها عن السماء التي تسبقها والتي تليها[4]. وهي في الغالب مسيرة خمسمائة خمسمائة عام.

ونجد في التلمود البابلي تقديراً مماثلاً للمسافات بين السماوات. فالمسافة من الأرض حتى السماء الدنيا من السموات السبع تصل إلى 500 سنة. وامتداد كل سماء يساوي القدر ذاته. أما المسافة بين السماء والسماء الأخرى فتساوي 500 سنة[5].

ويخلص هوروفتس الذي يقارن بين روايات المعراج وروايات التلمود في هذا المجال إلى: «ربما كان محمدٌ متأثراً هنا بالتقديرات اليهودية»[6].

وفي رؤيا موسى يرد عن مسافة كل سماء:«طولها مسيرة خمسمائة عام»[7].

1 - الغسّول: ما يُغسل به من ماء وغيره. يتجرّد: يجدّ في الأمر.
2 - مصفّدين: موثوقين ومشدودين. صاقورة: السماء الثالثة. الصمّاء: الصلبة.
3 - الحاقورة: السماء الرابعة. العناصي: الشعر المنتصب قائماً في تفرّق.
4 - أنظر "معراج محمد" الفصل 12 كمثل.
5 - هوروفتس، م. س، ص 82.
6 - م.ن.
7- Weil, Ibid, p15.

وفي صعود أشعيا نجد التعابيرالتي تتكرّر في روايات المعراج عينها:«ومجدداً أصعدني إلى السماء الثانية، ارتفاع هذه السماء هو مثل ارتفاع السماء عن الأرض»(1).

وفي رؤيا بولس نجد المسافة عينها «هكذا في الهاوية حين تلقى النفوس فيها، تكاد لا تدرك القرار بعد خمسمائة عام»(2).

أبواب السموات وحرّاسها

لكل سماء باب أو أبواب وعليها حرّاس /ملائكة. هذا ما يرد غالباً في روايات المعراج(3).

وأبواب السماء نظرية ذات أصول فرعونية وبابلية. فالإله البابلي مردوخ، يفتح في الجو أبواباً من جهتَي السماء(4).

ويتكرّر في متون الأهرام (2375 ق م – 2181 ق م) مراراً الحديث عن أبواب السماء ففي أحد الأناشيد:

«أبواب السماء تفتح،
أيها الملك رأسك مثبتة في عظامك.
من أجلك أبواب السماء تفتح لك،
والمقابض العظيمة تدار من أجلك»(5).

وفي نشيد آخر:

---

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص97.
2 - م.ن.
3 - أنظر مثلاً "معراج محمد" فصل 12 و 13 و 14.
4 - الفغالي، باروك، م. س، ص 124.
5 - صابر، حسن، م. س، ص 189.

«أبواب السماء تفتح.

أبواب السماء مفتوحة على مصراعيها لـ "حوز" الآلهة.

أبواب السماء تفتح.

أبواب قبّة السماء مفتوحة على مصراعيها»[1].

ويرد في المتون نشيد يتحدّث عن فتح أبواب السماء وقَصْر حور:

«أبواب السماء مفتوحة لك،

وأبواب الفلك مفتوحة،

وقَصْرُ حور الذي في السماء»[2].

وباروك، في صعوده إلى السموات السبع، يدخل كل واحدة عبر بابها: «ولما أخذني اقتادني إلى السماء الأولى، وأراني باباً كبيراً جداً وقال لي: لنعبره»، رؤيا باروك في اليونانية 2/2[3].

ولما أخذني ملاك الرب، اقتادني إلى السماء الثانية. وأراني هناك باباً شبيهاً بالباب الأول» باروك 1/3[4].

ويصل عدد أبواب السماء، في رؤيا باروك، إلى عدد أيام السنة 365 باباً. يقول النص: «وإذ كان يتكلّم حصل ضجيج قوي يشبه ضجيج الرعد. فاهتزّ المكان الذي وقفنا فيه. فسألت الملاك: يا سيّدي، ما هي هذه الضجّة؟ فقال لي الملاك: هو الوقت الذي فيه يفتّح الملائكة أبواب السماء الثلاثمئة وخمسة وستين. وفيه ينفصل النور عن الظلام. باروك

---

1 - م.ن، ص 269.

2 - م.ن، ص 275.

3 - الفغالي، باروك، م. س، ص 124.

4 - م.ن، ص 125.

١

13/6»[1].

وفي رؤيا باروك، كما في روايات المعراج، لأبواب السماء حرّاس يغلقونها، ولا تفتح إلا لِمَن كان أهلاً للدخول.

يرد في رؤيا باروك: «ولما أخذني الملاك من هذا الموضع، اقتادني إلى السماء الخامسة. وكان الباب مغلقاً. فقلت: ياسيدي أما يفتح هذا الباب لكي ندخل؟ فقال لي الملاك: لا نستطيع أن ندخل إلى أن يأتي ميخائيل، حارس مفاتيح ملكوت السماوات. ولكن إصبر فترى مجد الله. وكانت ضجّة كبيرة كالرعد. فقلت: يا سيدي ما هذه الضجّة؟ فقال لي هو بالتحديد رئيس القوّاد ميخائيل الذي نزل ليتقبّل صلوات البشر. وإذا بصوت جاء: لتفتح الأبواب. ففتحت، وكان صرير شبيه بالرعد، (رؤيا باروك السريانية 11/1-5)[2].

وكتاب أخنوخ الأول يذكر أبواب السماء، والتي تخرج من بعضها الرياح وبعضها الآخر الكواكب. يقول النص:«رأيت أطراف الأرض، الموضع الذي تقف فيه السماء وتفتح أبواب السماء. ورأيت كيف تخرج الكواكب من السماء، وعدد الأبواب التي تخرج منها وصوّرت كل مخارجها»، (أخنوخ 2/33 – 3)[3].

وأبواب السماء في الشمال تخرج منها رياح الصقيع والثلج:«ومضيت من هناك إلى الشمال، إلى أطراف الأرض. فرأيت فيها آية رائعة الجمال في أطراف الكون. رأيت فيها أبواب السماء مفتوحة في السماء، وعددها ثلاثة. من كلّ منها تخرج رياح الشمال

---

1 – م. ن، ص 130.

2 – م.ن. ص 134.

3 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 56.

التي تنفخ الصقيع و البرد و الثلج و الضباب و الندى و المطر حين تخـرج في باب فهي مؤاتية. وحين تكون في البابين الآخرين، تـنفخ بعنـف فتتأذى الأرض»[1]، (أخنوخ 34/1-3).

وفي الشعر الجاهلي ذكر لأبواب السموات وحرّاسها. يقول أميّـة بن أبي الصلت:

وحرّاس أبواب السموات دونهم

قيامٌ عليهم بالمقاليد رُصَّدُ[2][3]

الملائكة وأصنافها

الملاك / الدليل

يقودُ محمداً، صلعم، في روايات المعراج، دليله الملاك جبريـل. وأحياناً الملاك رضوان، خازن الجنة[4].

والملاك/الدليل مشهد كلاسيكي يتكرّر في غالبية الرؤى وحكايـا الصعود، توحيدية كانت أم سابقة للديانات الثلاث.

ففي المهابهاراتا، يقود دليل السماء يوديشترا فـي زيارتـه لهـا. «فأوعزت إلى دليل السماء أن يقود يوديشترا إلى أهله وصحبه. وسار به الدليل»[5].

---

1 - م. ن، ص 57.
2 - المقاليد: المفاتيح. رصّد: مترقّبون.
3 - أمية، م. س، ص 34.
4 - أنظر "معراج محمد" فصل 45.
5 - الملاح، المهابهاراتا، م. س، ص 306.

ويرد في مكان آخر:«توقّف الدليل بعد مسيرة قصيرة وقال: ذلك هو الحد الذي أمرَتني الآلهة بالوقوف عنده»[1].

وورد كذلك: «إلتفت إلى دليله قائلاً: هيا عد إلى أولئك الذين أرسلوك، وأخبِرهم بأني مقيمٌ هنا»[2].

وفي كتاب الموتى الفرعوني، يصحب "رع" الروح في رحلتها إلى السماء. جاء في متون التوابيت: «سيكون لي قارب وأبحر للسماء، وأتوغّل في السماء، أبحر فيها بصحبة رع»[3].

وباروك يقوده، في صعوده، أيضاً ملاك، أو بالأحرى رئيس للملائكة «فقال لي ملاك القوّات: تعال، وأنا أريك أسرار الله»، (باروك يوناني 7/1)، ولما أخذني اقتادني إلى الموضع الذي فيه ثبّتت تثبيتاً قبة السماء... ولما أخذني اقتادني إلى السماء الأولى، وأراني باباً كبيراً جدّاً. وقال لي لنعبره، (باروك يوناني 2/2) [4]. ولما أخذني ملاك الرب اقتادني إلى السماء الثانية (باروك يوناني 1/3) [5].

وكما يستفسر محمد، صلعم، من جبريل عما يرى، ويشرح له هذا الأخير، كذلك يسأل باروك الملاك ويستوضحه عن غوامض ما يرى: «ولما أخذني اقتادني حيث الشمس تشرق، أراني عربة تطلق لهباً. وعلى العربة رجل جالس يحمل إكليل نار. (...) وإذا بطائر يركض أمام الشمس كتسعة جبال. فقلت للملاك: ما هو هذا الطائر؟ فقال: هو

---

1 - م.ن، ص 307.

2 - م.ن، ص 308.

3 - الصيفي، م. س، ص 293.

4 - الفغالي، باروك، م. س، ص 124.

5 - م.ن، ص 125.

حارس الأرض. فقلت: وكيف هو حارس الأرض يا سيّدي؟ أعلمني به. فقال لي الملك: هذا الطائر يجري بقرب الشمس(...)»، (باروك 1/6 – 4)[1].

ولا يقف الشبه بين دليل محمد، صلعم، ودليل باروك عند هذا الحد. فدليل باروك، كما جبريل، هو ملاك الوحي ومفسّره. يقول ميخائيل رئيس قوّاد الملائكة مرشد باروك:«أحييك أيضاً، يا أخانا، أنت مفسّر الإيحاءات لدى الذين يعيشون في الفضيلة طوال حياتهم»، (باروك 7/11)[2].

وفي سفر دانيال من الكتاب المقدّس، فجبريل نفسه هو مفسّر الرؤيا والوحي إذ ورد:«وبينما كنت أنا دانيال أنظر إلى الرؤيا وألتمس تفهّمها، إذا بشبه منظر رجل قد وقف أمامي. وسمعت صوت إنسان من وسط أولادي قد نادى وقال: يا جبرائيل، بيّن الرؤيا لهذا. فأتى إلى حيث كنت واقفاً. فلما أتى ارتعبت وسقطت على وجهي، فقال لي: إفهم يا ابن الإنسان، فإن الرؤيا تختصُّ بوقت المنتهى»، (دانيال 15/8 – 18).

أما أخنوخ، فقائده ورفيقه ميخائيل أول رؤساء الملائكة نفسه. ما يعني أن معراج أخنوخ، وفقاً للنص، أسمى المعارج: «أمسك بيميني ميخائيل، أحد الملائكة القديسين، ورفعني واقتادني إلى جميع الأسرار، وأراني كل أسرار الرحمة، وأراني كل أسرار البرّ، وأراني كل أطراف السماء(...)»،(1 أخنوخ 43/71)[3].

وفي أمكنة أخرى يرافقه رئيس الملائكة رفائيل، ويجيب عن

---

1 – م.ن، ص، 129 – 130.

2 – م. ن، ص 135.

3 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 116.

أسئلته، كما في باروك ومعراج محمد: «فقلت شجرة جميلة تسرّ العيون». فأجابني رفائيل الملاك القديس الذي يرافقني: هي شجرة المعرفة. جدّك وجدّتك اللذان كانا قبلك أكلا منها»، (1 أخنوخ 32/5 - 6)[1].

وقائد أشعيا في صعوده، ودليله هو الآخر ملاك: ويجيب عن أسئلته. «وسألت الملاك الذي كان يرشدني، وقلت له: هذا التسبيح إلى مَن هو مرسَل؟ فقال لي: إلى مجد السماء السابعة، إلى الذي يرتاح في العالم القدّوس وإلى محبوبه»[2].

وفي المعراج الفارسي، صعد أردا ڤيراف إلى السماء بقيادة وإرشاد رئيس من رؤساء الملائكة اسمه سروش[3]. وعبر به ملكين الصراط فشاهد أرواح مَن لم يزهدوا في دنياهم. ثم تجاوزا به هذه المنطقة إلى مرتبة القمر وفيها شاهد أرواح مَن أحسنوا عملاً[4].

رؤساء الملائكة

يرد في "معراج محمد" ذكر اثنين من رؤساء الملائكة: جبريل ورفائيل (الفصل 28 و 29). في حين يذكر أيضاً خازن الجنة رضوان (فصل 45). كما يذكر خازن الجحيم وملك الموت. أما في الكتب المنحولة فيبدو علم الملائكة *Angélologie* أكثر تفصيلاً. فيميّز أخنوخ الأول سبعة رؤساء للملائكة ويسميهم:

---

1 - م.ن، ص 35/6.

2 - قزي، الرؤى، م. س، ص 97.

3 - تسدل، م. س، ص 90.

4 - المصري، حسين مجيب، الإسراء والمعراج في الشعر العربي والفارسي والتركي، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ط1، 2005، ص 18.

1 - أورئيل المسؤول عن العالم والجحيم.

2 - رفائيل (المذكور في معراج محمد) المسؤول عن أرواح البشر.

3 - رجوئيل مَن يعاقب عالم النيّرات.

4 - مخائيل المسؤول عن أهل الخير والشعب.

5 - سريئيل الموكل على الأرواح التي تخطأ ضد الروح.

6 - جبرائيل (جبريل ملاك الوحي في الإسلام) الموكّل على الفردوس والكروبيم.

7 - رامئيل الموكل بقيامة الموتى، (1 أخنوخ 2 - 8) [1].

ويتحدّث كتاب أخنوخ الثاني عن الملائكة السبعة الكبار هؤلاء ذاكراً وظائفهم التي نجد البعض منها في روايات المعراج: «واقتادني الرجلان وحملاني من هناك إلى السماء السادسة. فرأيت هناك مجموعة من سبعة ملائكة مشعّين ومجيدين. وكان وجههم مشرقاً مثل شعاع الشمس. ولم يكن من اختلاف في الوجه وقياسات الجسم، ولم يكن تباين في اللباس. هم الذين يدبّرون ويعلّمون نظام العالم ومسير النجوم والشمس والقمر، لمدبّريها الملائكة وملائكة السماء، ويجعلون الوفاق في كل حياة السماء»، (2 أخنوخ 1/19 - 3) [2].

وفي الشعر الجاهلي ذكر لرؤساء الملائكة. ويصف أمية ابن أبي الصلت جبريل بِ :"أمين وحي القدس"، وهي الصفة عينها التي عرف بها في الإسلام فيما بعد، يقول:

---

1 - الفغالي، أخنوخ، ص 46/7.

2 - م.ن، ص 226/7.

أمين لوحي القدس جبريل فيهم   وميكال ذو الروح القوي المسدد»[1]



ملاك منتصر

ديك العرش

وفي روايات المعراج وصف لملائكة معيّنين، أبرزهم الملك/الديك أو ديك العرش وملك الثلج والنار. ويرد وصفهما في فصلين من "معراج محمد" (فصل 9 و 49).

فالملك /الديك نجده، وبأوصاف مشابهة جدًّا، وبالوظيفة عينها في رؤيا باروك اليونانية. حيث ورد: «فقال لي الملاك: هو الوقت الذي يفتح الملائكة فيه أبواب السماء الثلاثمئة وخمسة وستين، وفيه ينفصل النور عن الظلام. حينئذ سمع صوت يقول: يا واهب النور أعطِ الكون النور، وحين سمعت ضجّة الطائر المدويّة، قلت: يا سيدي ما هذه

---

1 - أمية، م. س، ص 34.

الضجّة الصاعقة؟ فقال لي: هذا ما يوقظ الديوك على الأرض. فالديك شأنه شأن أفواه البشر، يتّصل بسكان الأرض بلغة خاصة به. هيأ الملائكة الشمس فصاح الديك(...) وإذ كنت أتحدث معه، رأيت الطائر. ظهر أمامي شيئاً فشيئاً. وأخذ ملء قامته. (...) وفي الوقت الذي فيه شعّت الشمس نشر فنيكس جناحين. وأنا حين رأيت هذا المجد حلّ بي خوف عظيم»، (باروك 13/6 – 16 و 51/7) [1].

ومن هذا النصّ يبدو لنا أن ديك العرش في روايات المعراج استقيت فكرته وأوصافه من الكتابات المنحولة كرؤيا باروك هذه.

ملك الثلج والنار

ملك الثلج والنار، والذي يرد وصفه مصحوباً بوصف ديك العرش في معراج محمد الفصلين 9 و 49 نجد مثيلاً له في رؤيا موسى. وهو نصّ يهودي يعود إلى القرن 5 م. وهذا النصّ يروي ما يلقاه موسى من ملائكة في السماء الخامسة: ملائكة نصفها من ثلج، والنصف الآخر من نار[2].

وفي كتاب أخنوخ الأول يرى هذا الأخير قصراً من ثلج ونار. «بلغت إلى حائط مبني بالثلج، تحيط به ألسنة من نار، فارتعبت، تقدّمت إلى ألسنة النار، واقتربت من قصر شاهق بنيَ من الثلج. وشابهت جدران القصر بلاطاً مصنوعاً من الثلج، وكانت الأساسات ثلجاً أيضاً. في الوسط كروب النار وفوق سماء من ماء حول كل جدرانه اشتعلت نار فصارت أبوابه مضطرمة. دخلت إلى هذا القصر المشتعل بالنار

1 – الفغالي، باروك، م. س، ص 130/1.

2- Weil, Ibid, p36.

والملتفّ بالصقيع كالثلج»، (1 أخنوخ 14/8 – 14) [1].

وفي أخنوخ الأول وصف لصرحٍ ثانٍ:«اختطف روحي أنا أخنوخ إلى أعلى السماوات. وهناك رأيت في هذا النور صرحاً من حجارة الثلج، وسط الحجارة ألسنة من نار حية»، (1 أخنوخ 71 – 5) [2].

ملك الموت

أما ملك الموت والذي يذكر في معراج محمد (الفصول 6، 7 و 8) فأقدم وصف له في الحضارة الفرعونية: صورة هرمس توت[3].

ولكننا نجده أيضاً في غالبية النصوص اليهودية والمسيحية القانونية منها أو المنحولة. ففي الفصل 8 معراج محمد وصف للملائكة التي تقبض أرواح الأبرار والأخرى التي تقبض أرواح الأشرار. ونجد وصفاً مطابقاً له في رؤيا بولس. حيث يرد: «ثم نظرت مجدّداً ورأيت ملائكة بلا رحمة، بلا شفقة. كان وجههم مملوءًا حنقًا: أسنانهم كانت منتصبة خارج فمهم، عيونهم تتوقّد مثل نجمة الصبح إلى الشرق. من شعرهم تتعالى شرارات نار. ومن فمهم أيضاً. سألت الملاك: مَن هؤلاء يا سيد؟ فأجابني الملاك: الذين هم مولجون بالكفرة في ساعة الموت، الكفرة الذين لم يؤمنوا بعون الرب، ولم يثقوا به.

ثم نظرت إلى فوق. ورأيت ملائكة آخرين، كان وجههم يرسل بريقاً مثل الشمس: كان حول خصرهم زنّار ذهبي. يحملون في أيديهم سعفاً وعلامة الله(...) كانوا يبدون مملوئين بكل دماثة ورحمة.

---

1 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 40.

2 – م.ن، ص 117.

3 -Weil, Ibid.

سألت الملاك وقلت له: من هم هؤلاء يا سيدي، الذين يظهرون كثير من الجمال والرحمة؟ فأجابني الملاك: إنهم ملائكة الخير، يرسلون إلى نفوس الأبرار لإرشادها في ساعة الموت. الأبرار الذين عملوا بعون الرب»(1).



الملائكة الشروبيم يحيطون بشجرة الحياة

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 200.

ملائكة التسبيح

نجد في روايات المعراج أوصافاً لأصناف عديدة من الملائكة كالملائكة التي لها وجه إنسان وجسم بقرة، وجناح صقر (معراج محمد فصل 12)، وغيرها من الملائكة العجيبة وصاحبة الأشكال المتعددة. فالملائكة النصف حيوان والنصف إنسان نجد مثيلات لها في الأساطير الشرقية الآشورية والفرعونية والغنوصية مثل الثور المجنح عند الآشوريين والسفينكس (أبو الهول) عند الفراعنة وغيرها.

وفي رؤيا باروك في اليونانية نجد كائنات من هذه الأنواع، إذ يرد:«وأراني داخل السماء سهلاً. وفيه يقيم هناك رجال بوجوه البقر، وقرون الغزلان وأقدام الماعز وأوراك الغنم»[1]، (باروك3/2).

ويرد في مكان آخر: «وأراني هناك أيضاً سهلاً، وكان مليئاً بالناس. كان منظرهم شبيهاً بمنظر الكلاب، وأقدامهم مثل أقدام الغزلان»، (باروك 3/3) [2].

والملائكة ذات الرؤوس المتعددة في روايات المعراج (معراج محمد فصل 12)، نجد أشباهها في رؤيا إبراهيم ورؤيا موسى.

جاء في رؤيا إبراهيم «وكان هناك أربعة رؤوس، وكان لكل خليقة ستة أجنحة، من جنبيها وحقويها. فبالأجنحة التي انطلقت من كتفيها غطت وجوهها. وبالأجنحة التي انطلقت من حقويها غطت رجليها. أما أجنحة الوسط، فمدتها لتطير أمام وجهها»، (إبراهيم 56/18)[3].

---

1 - الفغالي، باروك، م. س، ص 125.

2 - م.ن، ص 126.

3 - الفغالي، باروك، م. س، ص 167.



ملائكة وأبرار في الجنّة وأشرار في الجحيم

أما في رؤيا موسى (القرن 5 م) فنجد عدداً من المقاطع القريبة، بشكل ملحوظ، من الأوصاف الواردة في روايات المعراج ومنها"معراج محمد". وكمثلٍ على ذلك نجد أوصاف بعض الملائكة مطابقة لما ورد في معراج محمد فصل 12 وفصل 22. تقول رؤيا موسى: «ملائكة

طولها مسيرة خمسمائة عام. لها سبعون ألف فم. في كل فم سبعون ألف لسان. وفي كل لسان سبعون ألف لغـة»[1]. الأوصـاف عينهـا فـي الكتابين.

أما ملائكة التسبيح، والتي تذكرها روايات المعراج (معـراج محمـد فصل 18)، فتذكّر بمثيلاتها في تقاليد المركبة الصوفية اليهوديـة. فهـذه الأخيرة تتلو في المكان عينه "قدّوس".

وفي قصائد أمية بن أبي الصلت، الشاعر الجاهلي نجد أوصـافاً للملائكة، تتكرّر في روايات المعراج، كما نجدها أحياناً فـي القـرآن. يقول مثلاً عن الملائكة الدائمي العبادة الكروبين المستغرقين دائماً فـي الصلاة والسجود (معراج محمد مفصل 23).

ملائكـة لا يفتـرون عبـادة كروبية مـنهم ركـوع وسـجّدُ
فساجدهم لا يرفع الـدهر رأسـه يعظّـم ربّـا فوقـه ويمجّـدُ
وراكعهم يعنو له الدهر خاشـعاً يـردّد آلاء الإلـه ويحمـد[2]
ومنهم ملفٌ في الجناحين رأسـه يكاد لـذكرى ربّـه يتفصّـدُ[3]
من الخوف لاذو سـأمة بعبـادةٍ ولا هو من طول التعبّد يجهَدُ[4]
ودون كثيف الماء في غامض الهُوى ملائكة تنحطُّ فيـه وتصـعد[5]
وبين طباق الأرض تحت بطونها ملائكة بـالأمر فيهـا تـردّد[6]

1- Weil, Ibid, p36.

2 - يعنو: يخضع. آلاء: نعم
3 - ملف في جناحيه رأسه: جعل رأسه تحت جناحيه.
4 - السامة: الملل والضجر ويجهَد من الجهد أي المشقّة.
5 - الهُوى: الحُفر العميقة القعر.
6 - الصلت، م. س، ص 34.

ويقول أمية في قصيدة أخرى واصفاً ملائكة السماء:

ينتابهُ المتنصـــفون بسُـــحرةٍ　　من ألفِ ألفِ من ملائك تُحشَدُ[1]

رسلٌ يجوبون السماء بـــأمره　　لا ينظرون ثواء من يتقصّـــدُ[2]

فهم كأؤب الريح بينا أدبـــرت　　رجعت بوادر وجهها لا تُكردُ[3]

خذٌّ منـــاكبهم علـــى أكتـــافهم　　زفٌ يزف بهم إذا ما استُنجِدوا[4][5]

اللوح المحفوظ

يرد في روايات المعراج وصف للوح المحفوظ (معراج محمد فصل 6 و 20) المذكور أيضاً في القرآن ﴿بَلْ هُوَ قُــرْآنٌ مَّجِيــدٌ۞ فِــي لَــوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، (البروج 21/85 – 22).

واللوح المحفوظ الذي يحوي نص القرآن وأعمال الناس ... الخ. نجد أصوله في الروايات اليهودية. لا سيما لـــوحَي الوصـــايا. وقبـــل الروايات اليهودية، تتحدّث الأساطير السومرية عـــن ألـــواح القـــوانين الثابتة للكون المسمّاة "مي Me". وكان الفضل في نقلها من السماء إلى مدينة أوروك يعود إلى الإلهة إنانا. إذ استقبلها الإله إنكي وشرب الخمر معها، فسكر ووهبها الألواح. فحملتها على سفينة السماء، وتوجّهت بها إلى مدينة أوروك، بسرعة فائقة، قبل أن يفيق إنكي من نشوته[6].

---

1 – السحره: آخر الليل المتنصفون: السائلين الإنصاف. ينتابه: يأتيه مرة بعد مرّة.
2 – الثواء الإقامة. تقصّد طلب الشيء مرّة بعد مرّة.
3 – أوبِ الريح: رجوعها. تكرّدُ: تطرد.
4 – زف: أسرع. المناكب من جناح الطير: أربع ريشات بعد القوادم.
5 – الصلت،م. س، ص 30/1.
6 – إمام، عبدالفتاح، معجم ديانات وأساطير العـــالم، القـــاهرة، مكتبـــة مـــدبولي، القاهرة، 1995، ج2، ص 187/8.

وبالعودة إلى لوحَي الوصايا فمع أن التوراة صرّحت بما لا يقبلُ الشك أن ما كتب على اللوحين كان الوصايا العشر ليس إلا:«فصنعتُ تابوتاً من خشب السنط ونحتُ لوحين من حجر كالأولين. وصعدتُ الجبل واللوحان بيدي فكتب عليها كالكتابة الأولى، الكلمات العشر التي كلّمكم الرب بها في الجبل، من وسط النار في يوم الاجتماع وسلّمها الرب إلي. ثم تحوّلت، فنزلت من الجبل. ووضعت اللوحين في التابوت الذي صنعته، فكانا هناك، كما أمرني الرب»، (تثنية الاشتراع 3/10 – 5).

ويؤكّد سفر الملوك الأول على محتوى التابوت:«ولم يكن في التابوت إلا لوحا الحجر اللذان وضعهما فيه موسى في حوريب حيث عاهد الربُّ بني إسرائيل عند خروجهم من مصر» (1 ملوك 9/8).

«ولكن اليهود توهّموا، بعد مدّة من الزمن، أن جميع كتب العهد القديم، وأيضاً كل التلمود كتب على اللوحين. أو على الأقل نزلت معهما. يقول رابّي شمعون بن لاقيش:أما الذي كتب فهو: فأعطيك لوحي الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم»، (خروج 12/24). واللوحان هما الوصايا العشر والتوراة هي التي تتلى. والوصية هي المشناة والتي كتبتها هي الأنبياء والكتب. ولتعليمهم هي الجمارا. ويُستفاد من هذا الشرح أنه أوصي كل ذلك لموسى في جبل سيناء»[1].

وهكذا نجد مفهوم اللوح المحفوظ، يتشابه إلى درجة التطابق. مع ما رواه اليهود عن لوحتَي الوصايا.

أما قِدَم اللوح المحفوظ فنجد عند اليهود الفكرة عينها، إذ اعتقدوا أن لوحي الوصايا العشر كانا قديمين قدم الخلق. جاء في فرقي أبوت (باب 5 فصل6) إن هذين اللوحين، مع تسعة أشياء أخرى، خلقت وقت

---

1 – تسدل، م. س، ص 53/4.

خلق الدنيا، وقت غروب الشمس، قبل يوم السبت[1].

وفي التقليد الهرمسي، يعود الكتاب المقدّس إلى بداية خلق الإنسان. إذ تلقّى آدم وابنه شيت في الجنّة الأوراق الأولى للكتاب المقدّس[2].

ويضمّ اللوح المحفوظ، وفق روايات المعراج والأحاديث النبوية، فضلاً عن القرآن أعمال الناس، وما كتبه في الخلق (معراج محمد فصل 20). وهذا ما نجده تحديداً في الكتابات المنحولة.

ففي رؤيا إبراهيم يبقى ارتباط اللوح بالوصايا، ولكن يسجّل فيه كل الرذائل والخطايا التي تخالف هذه الوصايا. جاء في هذه الرؤيا: «فقال لي: أنا مغتاظ هكذا بسبب الأمم الغريبة عنك، وسأكون مغتاظاً بعدك، بسبب الشعب الذي أفرز وجاء من نسلك. فسترى في اللوح ما يثقل عليهم. سأقول لك ما يكون، وكيف يكون في الأيام الأخيرة، أنظر الآن إلى هذا اللوح. نظرت فرأيتُ ما كان قبلي في الخليقة. رأيت صور آدم وحواء التي كانت معه. ومعهما العدو الشرير [الشيطان]. ورأيت هناك الزنى والذين يرغبون فيه. والدنس وجسدهم ونار فسادهم في مناطق الأرض السفلى. ورأيت هناك السرقة والذين يجرّون إليها وثبات مجازاتهم. ورأيت هناك رجالاً عراةً يتواجهون في عارهم مع الدمار الذي يسبّبونه لأصدقائهم ومجازاتهم. ورأيت هناك الشهوة وفي يدها رأس كل شر. ورأيت هناك صنم الغيرة (...)»، رؤيا إبراهيم 81/24[3].

ويرى إبراهيم في اللوح مزيداً من معاصي الشر: «نظرت فرأيت

1 - تسدل، م. س، ص 54.

2- Weil, Ibid, p32.

3 - الفغالي، باروك، م. س، ص 172/3.

أن اللوح تمايل، وانقطعت من جهة الشمال مجموعة الوثنيين، فسلبوا الذين كانوا عن اليمين من رجال ونساء وأولاد. قتلوا البعض، واحتفظوا بالآخرين لديهم. نظرت فرأيتهم يركضون نحو أولئك بأربعة مداخل. أشعلوا النار في الهيكل، وسلبوا الأواني المقدّسة» (رؤيا إبراهيم 27/ 1 – 2)[1].

وفي سفر أخنوخ الأول يرى هذا الأخير الله جالساً على عرشه وتُفتح أمامه كتب الأحياء، أي السجلاّت التي يدوّن فيها أعمال الأحياء من أجل الدينونة الأخيرة التي فيها لائحة الناس المعدّين للحياة بعد الدينونة، كما يرد في سفر دانيال من العهد القديم. يقول سفر أخنوخ: «في ذلك الوقت رأيت رأس الأيام يجلس على عرش بهائه. وتُفتح أمامه كتب الأحياء»[2]، (1أخنوخ3/47).

وجاء في سفر دانيال: «فجلس قديم الأيام (...) فجلس أهل القضاء، وفُتح الكتاب»، (دانيال 10/7). والكتاب هذا هو ما يدوّن فيه أعمال الإنسان الصالحة والطالحة. وفي الكتاب أيضاً أسماء الناجين في الدينونة الأخيرة، كما ورد في سفر دانيال عينه: «وفي ذلك الزمان ينجو شعبك. كل مَن يوجد مكتوباً في الكتاب»، (دانيال 1/12).

وفي رؤيا باروك باليونانية نجد كأساً مكان اللوح في روايات المعراج. ولكنه لا يقلّ عنه حجماً، ويماثله وظيفة: «ورأيت ميخائيل رئيس القواد، يمسك كأساً كبيرة جدّاً ساوى عمقها المسافة بين السماء والأرض، وعرضها المسافة بين الشمال والجنوب. فقلت: يا سيدي ما هذا الغرض الذي يمسكه ميخائيل رئيس الملائكة؟ فقال لي: هو

1 – م.ن، ص 174/5.
2 – الفغالي،أخنوخ، م س، ص 77.

المستودع الذي إليه تذهب استحقاقات الأبرار وجميع الأعمال الصالحة التي يتمّونها. يستعمل لنقلها أمام إله السماء»، (باروك 8/11 – 9) [1].

وفي رؤيا القديس يوحنا من العهد الجديد، يأتي الحمل، ويأخذ السفر (الكتاب) الذي يحوي أحكام الله وحكمته وحكمه في خلقه ويفيضه: «فأتى [الحمل] وأخذ السفر من يمين الجالس على العرش وما إن أخذ السفر حتى... سبّحوا: مستحقٌ أنت أن تأخذ السفر وتفضّ أختامه»، (رؤيا يوحنا 7/5 – 8).

وفي صعود أشعيا، يُري الملاك هذا الأخير كتباً دوّنت فيها أعمال بني البشر. وما من عمل إلا وسجّل فيها. يقول السفر: «وإذا بأحد الملائكة يريني كتباً، لم تكن مثل كتب من هذا العالم. ويفتحها. كانت الكتب مكتوبة، إنما ليس مثل كتب من هذا العالم. وسُمح لي بقراءتها. فإذا بأعمال بني إسرائيل كانت مكتوبة فيها. وبالتحديد أعمال الذين تعرفهم يا ولدي ياسوب. وقلت: حقاً ليس من شيء مما هو مصنوع في العالم محجوباً في السماء السابعة»[2].

وفي رؤيا بولس، أيضاً وأيضاً، كل أعمال البشر مدوّنة في كتاب يفتح عن الدينونة، حين تمثل النفس بعد الموت أمام الله. تقول الرؤيا: «ومثل ملاك النفس الخاطئة، حاملاً كتاباً بين يديه. وقال: لدي بين يديّ يا رب كل خطايا هذه النفس منذ فتوتها حتى هذا اليوم، إذا أمرتني يا ربّ فسوف أروي لكم أفعالها»[3].

---

1 – الفغالي، باروك، م. س، ص 135.

2 – قزي، الرؤى، م. س، ص 102/3.

3 – م.ن، ص 206.

لقاء الأنبياء

يلتقي محمد، صلعم، في صعوده إلى كل سماء من السموات بنبي أو أكثر من الأنبياء. وتتفق كل روايات المعراج على إيراد هذا الحدث.

وروايات الصعود السابقة للإسلام، تورد أخباراً مماثلة لذلك.

ففي المهابهاراتا، الملحمة الهندية، نجد يوديشترا يلقى سابقيه «كان دريودانا أول مَن صادف يوديشترا في السماء، فوجده متربّعاً على مقعد جميل، متألّقاً بهيَ الطلعة رائعاً كالشمس»[1].

ويبحث يوديشترا عن الأبرار وإخوته، ويلقاهم أخيراً في السماء: ومضى يوديشترا بعدئذٍ يحيط به الآلهة والحكماء والعارفون إلى حيث القروشيون الأبطال ينعمون. ورأى في ما رأى كريشنا في صورة برهما، وفي حضرته أرجونا متألقاً تشعّ منه الأنوار.

ورأى في غير تلك الرحاب كارنا زاهياً بالنور. كأنما اجتمعت فيه عشر من الشموس. ووجد في طوافه بهيما المتألق بالنور أبداً بين الآلهة، بالقرب من إله الريح. وتابع تجواله في ربوع الجنة فصادف، في ركن، التوأمين ناكولا وسهديفا يضيئان نوراً وبهاءً. وعثر أخيراً على دروبدي الجميلة. فرآها على حسنها الآسر، مزيّنة بعقود اللوتس، تحوطها روعة الشمس. ولقد جنحت نفسه للتحدّث معها في تلك اللحظة[2]». ومشاهد هؤلاء الكبار تماثل ما يراه الرسول، صلعم، من أنبياء في بهائهم وإشراقهم وفق توصيف روايات المعراج.

وفي المعراج الفارسي يلقى أرداڤيراف، في السماء، زرادشت،

---

1 - الملاح، المهابهاراتا، م. س، ص 305.

2 - م.ن، ص 309.

وسائر الأبرار. جاء في الفصل 11 «وأخيراً قام رئيس الملائكة بهمن عن عرشه المرصّع بالذهب، فأخذني في يدي. وأتى بي إلى حومت وحوخت وهورست(...) وباقي المقدّسين. وجوهر زرادشت السامي العقل والإدراك، وسائر الأمناء وأئمة الدين»[1].

ويعتبر العديد من الباحثين أن لقاء محمد بالأنبياء في القدس مشابه، أو مستوحى من لقاء المسيح على الجبل بإيليا وموسى وصلاته معهما على مرأى من التلاميذ. هذا الحدث الذي يُعرف بالتجلّي، يرويه إنجيل لوقا كما يلي:

«أخذ يسوع سمعان ويعقوب ويوحنا، وصعدوا إلى الجبل ليصلّوا. وفيما كان يصلّي، تغيّر منظر وجهه وبدت ثيابه ساطعة بياضاً. وإذا رجلان كانا يحادثانه وهما موسى وإيليا وقد ظهرا بمجد. وكانا يتكلّمان على خروجه الذي كان معدّاً أن يتمّ في أورشليم. وكان سمعان واللذان معه قد أثقلهم النعاس وبجهد استيقظوا، فشاهدوا مجده والرجلين القائمين لديه. وفيما هما يهمّان بفراقه قال سمعان ليسوع: يا معلّمي حسن لنا أن نكون هنا فنصنع ثلاث مظال: لك واحدة ولموسى واحدة ولإيليا واحدة. ولم يكن يدري ما يقول»، (لوقا 28/9 – 33).

ولقاء الأنبياء هذا على الجبل، تتوسّع رؤيا بطرس المنحولة في سرد تفاصيله ووصف بهاء موسى وإيليا. ما يذكّر بأوصاف "معراج محمد" . يقول النص: «فإذا برجلَين كانا عاجزَين عن النظر إلى وجهَيهما. فمن كل منهما كان ينبعث نور أسطع من الشمس. ثيابهما كانت كذلك ساطعة، إلى حدّ لا نستطيع وصفها. ما من شيء يمكنه

---

1 – متولي، خرافة، م. س، ص 49.

التفوّق عليهما في هذا العالم. وليس من فم رهيف ما يكفي ليروي جمالها البَهِي، من فرط ما كان مظهرهما مذهلاً ورائعاً. كانا طويلَي القامة، وجهاهما كانا يسطعان أكثر من الثلج. ألوان وجهَيهما وجسدَيهما كانت شبيهة بألوان الوردة، شعراهما كانا يستريحان على أكتافهما، وكانا يضعان على جبهتَيهما إكليلاً من ناردين، مضفوراً بزهور جميلة. شعراهما كانا مثل قوس قزح. تلك كانت لطافة وجهَيهما، المزدانين بكل أنواع الزينات.

عندما رأيناهما، لبثنا منذهلين. ودنوت من الرب يسوع المسيح، وقلت له: مَن هما؟ فقال لي: إنهما موسى وإيليا»[1]، والأوصاف التي تعطى لموسى وإيليا هنا، تذكّر بما تورده الأحاديث وروايات المعراج عن أوصاف الأنبياء.

وفي الكتابات المنحولة الأخرى، نجد مشاهد لقاء الأنبياء في السماء. وأبرزها، والأكثر تفصيلاً وقرباً من روايات المعراج ما يرد في رؤيا بولس. وسنعرض قبلها ما جاء في صعود أشعيا ووصية إبراهيم، لنفصّل الحديث بعدها في ما يرد في الرؤيا الأولى. يلقى أشعيا في صعوده الأبرار والأنبياء منذ آدم. يقول النص:«وأصعدني إلى السماء السابعة، ورأيت هناك نوراً رائعاً، وملائكة لا يحصوَن. وهناك رأيت كل الأبرار الذين كانوا منذ آدم. وهناك رأيت القديس هابيل، وكل الأبرار. وهناك رأيت أخنوخ، وكل الذين معه المجرّدين من ثوب الجسد. ورأيتهم في ثوبهم العلوي: في الحقيقة كانوا مثل الملائكة

---

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 190.

القائمين هناك في مجد عظيم»[1].

وصية إبراهيم، أو عهد إبراهيم، وهو كتاب منحول يوناني اللغة يعود إلى القرن الثاني والثالث ب. م. وقد ترجم إلى القبطية في القرن الخامس. نجد في الكتاب المنحول هذا مشهداً للقاء إبراهيم النبي بـآدم، مشابه لما تروي أحاديث المعراج عن لقاء محمد، صلعم، بـآدم. فقد أخرج الشيخان البخاري ومسلم عن أبي ذر أن الرسول التقى في السماء الدنيا «رجلاً عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة. فإذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى(...) قلت يا جبريل: مَن هذا؟ قال: هو آدم، وهذه الأسودة عن يمينه وعن شماله نَسَم بنيه. فأهل اليمين هم أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله هم أهل النار. فإذا نظر قِبل يمينه ضحك. وإذا نظر قِبل شماله بكى»[2].

أما لقاء إبراهيم بآدم، فترويه وصية إبراهيم كما يلي:«فحوّل ميخائيل المركبة، وقاد إبراهيم إلى المشرق، إلى أول باب في السماء. هنا رأى إبراهيم طريقَين، واحداً ضيّقاً محصوراً، والآخر رحباً واسعاً. ورأى في هذا الموضع بابَين، باباً واسعاً في طريق واسع، وباباً ضيّقاً في طريق ضيّق. وخارج البابَين اللذين هناك رأى رجلاً جالساً على عرش مطعّم بالذهب. كان منظر هذا الرجل مرعباً، على صورة السيد الرب. ورأى عدداً كبيراً من النفوس يدفعها الملائكة أمامهم ويعبّرونها في الباب الواسع. ورأى نفوساً أخرى قليلة يعبّرها الملائكة في الباب الضيّق. فما أن يرى الرجل اللاعادي الذي كان جالساً على العرش

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 101/2.

2 - أورد هذا الحديث القشيري في كتاب المعراج، م. س، ص 105.

الذهبي العدد القليل من النفوس التي تمرّ في الباب الضيّق، ساعة تمر في الباب الواسع نفوس عديدة فما أن يراها هذا الرجل القديس واللاعادي حتى ينتف شعر رأسه ولحيته، وينطرح على عرشه إلى الأرض باكياً منتحباً. ولكن عندما يرى نفوساً عديدة تمرّ في الباب الضيّق، كان ينهض عن الأرض ويجلس على العرش ويفرح مبتهجاً. فسأل إبراهيم رئيس القوّاد: مَن هو هذا الرجل الذي أدهشني جدّاً، وهو مزيّن بكل هذا المجد؟ تارة يبكي وينتحب وطوراً يفرح مبتهجاً؟ فأجابه رئيس القوّاد: هو آدم المكوَّن الأول يجلس هناك في مجده، وينظر إلى الكون، لأنهم كلّهم خرجوا منه. فحين يرى نفوساً عديدة تعبر الباب الضيّق ينهض عن الأرض ويجلس على عرشه فرحاً مبتهجاً، لأن هذا الباب الضيق هو باب الأبرار الذي يقود إلى الحياة. والذين يعبرونه يذهبون إلى الفردوس. لهذا يفرح آدم المكوّن الأول، لأنه يرى النفوس المخلّصة. ولكن عندما يرى نفوساً عديدة تعبر الباب الواسع، ينتف شعر رأسه ولحيته ويرتمي إلى الأرض باكياً منتحباً بمرارة، لأن الباب الواسع هو باب الخطأة، الذي يقود إلى الهلاك والعقاب الأبدي. لهذا ينهض آدم المكوّن الأول عن عرشه، فيبكي وينتحب لهلاك الخطأة»، (وصية إبراهيم 1/11 – 12) [1].

ورغم الاختلاف في التفاصيل بين الروايتين: المعراج ووصية إبراهيم، فالفحوى والمغزى واحد والملتقى به واحد: آدم. ما يوحي بتأثر وأخذ اللاحق عن السابق. وليس هو المشهد الوحيد الذي تتشابه فيه وصية إبراهيم التي عرفت في الحبشة ومصر وربما الجزيرة

---

1 – فغالي، الخوري بولس، وصيات الآباء الإثني عشر، وصية إبراهيم، وصية موسى، وصية أيوب، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2000، ص 203/4.

العربية، مع روايات المعراج والأحاديث والآيات القرآنية. فسنعود إليها عند التحدّث عن ميزان يوم الدينونة والمحاكمة والتشفّع.

ورؤيا بولس، التي تقصّ صعود هذا الأخير بالجسد إلى السماء، كما ذكرنا، تروي لقاء الرسول بغالبية الأنبياء والأبرار الذين سبقوه، كلٌ في مكان، ما يذكّر بلقاءات محمد، صلعم، بالأنبياء، كل في سماء معينة.

وأول مَن يلقى بولس أنبياء الحقبة الأخيرة من التاريخ اليهودي: أشعيا، إرميا، حزقيال، وغيرهم. يقول النص:«وقد حملني (الملاك) حتى نهر العسل، هناك رأيت أشعيا، إرميا، حزقيال، عاموس، ميخا، وزكريا، الأنبياء الصغار والكبار، في المدينة حييوني» [1][2].

وبعد هؤلاء، يلقى بولس على المذبح، وسط المدينة، النبي داود «ورأيت أيضاً وسط المدينة، مذبحاً عظيماً، مرتفعاً جداً: إلى جانب المذبح كان يقف أحد ما وجهه يتلألأ مثل الشمس، كان يمسك بيديه سنطوراً وقيثارة، وينشد هللويا. كان صوته يملأ كل المدينة: ما إن كان يسمعه الذين كانوا على الأبراج، وعلى الأبواب، حتى يجيبوا كلّهم: هللويا(...) وسألت الملاك: يا سيّد مَن هو هذا الرجل بهذه القدرة؟ فأجابني الملاك: إنه داود، وها هي مدينة أورشليم حين سيأتي المسيح(...) سوف يتقدّمه داود ليهتف له منشداً»[3].

وفي الجنة يلقى بولس مريم أم المسيح، قرب شجرة تماثل شجرة طوبى وينبع من تحتها الأنهار الأربعة.«وفيما كنت لا أزال أنظر إلى الشجرة، رأيت صبية ومئتي ملاك آتين من بعيد، ينشدون أناشيد

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 101/2.
2 - م. ن، ص 214.
3 - م.ن، ص 216.

أمامها. فسألت: يا سيد مَن هي الآتية في مجد كهذا؟ فقال لـــي: إنهـــا العذراء مريم أم الرب.

ودنت مني وسلّمت عليّ وقالت: السلام عليك يا بولس يا حبيــب الله والملائكة والبشر»[1].

وخلال لقائه بمريم، يلتقي بولس إبراهيم وإسحق ويعقوب. «كانت لا تزال تتكلّم، عندما رأيت ثلاثة أشخاص جميلين جدّاً يشبهون المسيح، صوراً متألقة، يأتون من بعيد مع ملائكتهم. وسألت مَن هم هؤلاء يــا سيّد؟ فقال لي: لا تعرفهم. قلت: لا أعرفهم يا سيّد.

فأجاب: «إنهم آباء شعب الله، إبراهيم، إســحق ويعقــوب، وقــد حيّوني، إذ اقتربوا منّي وقالوا لي: نحييك يــا بــولس يــا حبيــب الله والبشر»[2].

ثم التقى بولس أسباط إسرائيل الاثني عشر، لا سيما منهم يوسف.

ولكن اللقاء الذي يلفتنا في البحــث المقــارن بــين المنحــولات وروايات المعراج هو لقاء موسى. فعدد من هذه الأخيــرة يــروي أن موسى يبكي عند لقائه محمد لأن الداخلين إلى الجنة من أمة هذا الأخير يفوق عدد الداخلين من أمته[3]. وفي لقاء بولس مع موسى نجد المشهد عينه: موسى يبكي لأن المخلّصين من الأمم الوثنية يفوقون عدداً مــن خلص من بني إسرائيل. تقول الرؤية:«رأيت من بعيد شخصــاً آخــر جميلاً، يرافقه ملائكته الذين ينشدون أناشيد. فسألت: مَن هو يا ســيّد، الذي يملك هذا الوجه الجميل؟ فأجاب: إنه موسى...».

وما أن أصبح قربي حتى أخذ يبكي، ثم حيّاني. فقلــت لــه: لِــمَ

---

1 - م.ن، ص 228.

2 - م. ن، ص 229.

3 - أنظر مثلاً كتاب المعراج للقشيري، م. س، ص 98.

تبكي؟! لقد تناهى إلي بالفعل أنك تتفوق على كل إنسان صلاحاً، أجابني: أبكي بسبب الذين زرعتَ لهم بعناء، لأنهم لم يتحمّلوا ثمراً وما من واحد منهم يستفيد من ذلك. أرى كل النعاج التي رعيتها: إنها مشتّتة وكأنها بلا راعٍ، كل المشقّات التي قاسيتها من أجل بناء إسرائيل محسوبة لا شيء، مهما كانت عظيمة. الأفضال التي حقّقتها في وسطهم، ولم يفهموا. أستغرب كيف أن غرباء غير مختونين وعبدة أصنام، ما أن اهتدوا، حتى دخلوا في عهود الله، بينما إسرائيل لم يدخلها.

وأقول لك يا بولس، إنّ في تلك الساعة التي علّق الشعب فيها يسوع الذي تبشّر به على الصليب فالله والملائكة والآباء وكل الأبرار بكوا ابن الله(...) وحوّلوا عيونهم نحوي، وكانوا يقولون: «أنظر يا موسى، ما فعل شعبك بابن الله»[1].

وبعد هذا اللقاء المعبّر، يلتقي بولس أنبياء آخرين من بني إسرائيل، أشعيا، وإرميا وحزقيال ولوط وأيوب ونوح وإيليا وأليشع.

وبالعودة إلى الموضوع العام في هذا الفصل، فوصف السموات وما فيها من ملائكة على أنواعها ولوح محفوظ ولقاء الأنبياء وغيرها من التفاصيل الواردة في رؤيا المعراج هي بمجملها لا تأتي بجديد مقارنة بما ذكر في حكايا الصعود في المسيحية واليهودية وما قبلهما من أديان الشرق.

---

1 - م.ن، ص 230/1.

الباب الثاني

الفصل الخامس

رؤيا العرش واللّه

مواضيع الفصل الخامس / الباب الثاني:

- رؤيا حزقيال للعرش
- رؤيا الله
- ابن صيّاد ورؤيا الله

في بحثنا عن رؤيا السلّم (المعراج) وجدنا أن غالبية الرؤى الكتابية في هذا المجال تعود إلى الرؤيا الأساس. وهي رؤيا يعقوب في سِفر التكوين. وفي رؤيا العرش، تعود بنا مقارنة الرؤى إلى رؤيا أساسية أيضاً: إنها رؤيا حزقيال. واللافت هنا أن رؤى يعقوب وحزقيال ومعراج الرسول، صلعم، تتشارك كلها في أمر: وهو ظروف الحزن والأسى التي أحاطت بها.

ورؤيا المعراج تجمع عدداً من الرؤى: السلّم، السموات، الجحيم، وأيضاً رؤيا العرش والله (معراج محمد فصل 20 و 21).

رؤيا حزقيال للعرش

وبما أن رؤيا حزقيال هي الرؤيا الأم، إذا صحّ التعبير، فسنبدأ بعرض لها.

حزقيال نبي من أنبياء إسرائيل. ولد في نحو 623 ق. م. عاصر سقوط أورشليم 597 ق. م. بيد نبوخذ نصّر وأُخذ من جملة الأسرى إلى بابل. وهناك أقام مع المسبيين من شعبه. ويفتتح حزقيال سِفره بذكر ظروف رؤياه. يقول: «وأنا بين المجلوين على نهر كبار، انفتحت السموات، فرأيت رؤى إلهية»، (حزقيال 1/1).

ففي ذروة محنته، تنفتح السموات بوجهه. الظروف عينها تتكرّر مع يعقوب وحزقيال وبولس في رؤياه ويوحنا أيضاً: «جاءت هذه الرؤيا

تعزّي نفس حزقيال المحطّمة (...) لهذا رأى الرسول بولس الفردوس غالباً وهو يُرجم في لسترة، واختطف الرسول يوحنا إلى يوم الرب وهو منفي في جزيرة بطمس»[1].



لوحة لرؤيا حزقيال

وقبل حزقيال، نجد براعم رؤياه في رؤيا لأشعيا السابق له. يقول أشعيا:«في السنة التي مات فيها الملك عزيا [740 ق م] رأيت السيد جالساً على عرش عالٍ رفيع، وأذياله تملأ الهيكل. من فوقه سرافون قائمون ستة أجنحة لكل واحد باثنتَين يستر وجهه وباثنتَين يستر رجليه وباثنتَين يطير»، (أشعيا 6/1 – 2).

1 – ملطي، القمص تادرس، من تفسير وتأملات الآباء الأولين: حزقيال، القاهرة، مطبعة الأنبارويس، ط1، 1993، ص 32.



رؤيا أشعيا

أما رؤيا حزقيال فأبرز ما ورد فيها ما يلي:

«فنظرت، فإذا بريحٍ عاصف مقبلة من الشمال، وغمام عظيم ونار متواصلة، وللغمام ضياءٌ من حوله، ومن وسطها ما يشبه اللمعان القرمزي من وسط النار. ومن وسطها شبه أربعة حيوانات، وهذا منظرها: لها هيئة بشر. ولكل واحد أربعة وجوه، ولكل واحد أربعة أجنحة، وأرجلها أرجل مستقيمة، وأقدام أرجلها كقدم رجل العجل، وهي تبرق مثل النحاس الصقيل. ومن تحت أجنحتها أيدي بشر على أربعة جوانبها، وكذلك وجوهها وأجنحتها لأربعتها. أجنحتها متصلة الواحد بالآخر. والحيوانات لا تعطف حين تسير. فكل واحد منها يسير أمام

وجهه. أما هيئة وجوهها فكان لكلّ واحد منها وجه إنسان يحانيه إلى اليمين وجه أسد، وإلى الشمال وجه ثور. ثم إلى جواره وجه نسر. وجوهها وأجنحتها منفصلة من فوق، لكل واحد جناحان متصلان بالآخر، وجناحان يستران أجسامها. وكانت تسير كل واحد منها أمام وجهه، إلى حيث الروح يوجّه السير كانت تسير، ولا تعطف حين تسير»، (حزقيال 4/1 – 12).



رؤيا حزقيال بريشة رافايل 1518

أما العرش فيصفه حزقيال كما يلي: وانتصب فوق الجلد المنبسط على رؤوسها شبه عرش، منظره كحجر اللازورد. ويجلس على شبه العرش من فوق مَن هو كشبه إنسان. ورأيت ما يبدو من حقوية. فما فوق وكأنه نحاس لامع يتوهّج في داخله وحواليه. أما ما يبدو وما تحت فكأنه نار، وحواليها يشعّ بالضياء. وكان منظر اللمعان المحيط به كمنظر قوس قزح في يوم ممطر. هذا منظر يشبه مجد الرب، وعندما أبصرت خررت على وجهي وسمعت صوتاً يتكلّم، (حزقيال 26/1 – 28).

نجد في رؤيا حزقيال، في الوقت عينه، تجسيماً وتحاشياً للتجسيم: "شبه عرش" يجلس عليه مَن هو كشبه إنسان. منظر يشبه مجد الرب. وكان بنو إسرائيل يخشون أن يروا وجه الرب. لذلك كان الله في غالب الأحيان يريهم مجده أي العلامات الخارجية التي تحيط بشخصه (سفر الخروج مثلاً 18/33).

ورؤيا حزقيال، كما أشرنا، كانت مصدرًا لرؤى عديدة في العهدين القديم والجديد وفي الأسفار القانونية والمنحولة. يقول سفر يشوع بن سيراخ من العهد القديم عن رؤيا حزقيال:

حزقيال هو الذي رأى رؤيا مجد
أراه الله إياها على مركبة الكروبين
لأنه ذكر الأعداء في المطر
وأحسن إلى السائرين في الطريق المستقيم. (يشوع بن سيراخ 8/48 –9).

ورؤيا العرش، ورؤيا الله التي تتلوها، أمران لا ينفصلان عملياً، بل يتتابعان في رؤيا حزقيال. والأمر عينه نجده في روايات المعراج

(معراج محمد فصل 20 و 21). ولكننا هنا، وتسهيلاً للدراسة، سنعرض لكل منهما على حدة.

ونجد رؤى العرش تتكرّر بملامح مشابهة في رؤى أخنوخ وإبراهيم وعزرا وأشعيا، وحتى في معراج أردا ڤيراف الفارسي. ورؤيا يوحنا في العهد الجديد.

يصف كتاب أخنوخ الأول العرش كما يلي: «نظرت، فإذا عرش رفيع يشبه البلّور ودولابه لمعان الشمس. ورأيت أيضاً جبل الكروبيم. تحت العرش تجري أنهار متّقدة فلم أقدر على رؤيتها. جلس عليه المجد السامي، وكان رداؤه أشدّ لمعاناً من الشمس. وأكثر بياضاً من الثلج. ما استطاع ملاك، أن يقرب هذا القصر ولا أن يرى الوجه [وجه الله] بسبب البهاء والمجد. ما استطاع بشر أن يراه، اشتعلت النار حوله. وارتفعت نار عظيمة بقربه. فلم يقربه أحد. وحوله وأمامه وقفت ربوات ربوات. ولكنه لا يحتاج إلى مشورة. فكل كلمة من كلماته عمل. أقدس ملائكته الذين بقربه، لا يبتعدون عنه في الليل، ولا يتركونه»، (أخنوخ 18/14 – 23) [1].

نلاحظ أن سِفر أخنوخ، على الرغم من التشبيه والتجسيم في الرؤيا، ينفي بوضوح إمكانية أن يرى ملاك أو بشر الله. ما يذكّر بالآية ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، (الأنعام/103).

ويروي سفر أخنوخ الثاني رؤى العرش والله كما يلي:

«فاقتادني الرجلان وسطهم وقالا لي: تشجّع يا أخنوخ، لا تخف. وأرياني من بعيد الرب جالساً على عرشه. وكانت كل جيوش السماء

1 - الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 40/1.

المجتمعة درجات تتقدّم وتخضع أمام الرب، ثم تتراجع وتمضي إلى مواضعها بفرح وابتهاج، وبنور لا يقاس.

وكان المجيدون يخدمونه، فلا يبتعدون في الليل ولا يتراجعون في النهار. يقفون أمام وجه الرب ويصنعون مشيئته. وكان كل جيش الكروبيم حول عرشه، لا يبتعد عنه، وذوو الأجنحة الستة يغطّون عرشه وينشدون أمام وجه الرب. حين شاهدت كل هذا تركني الرجلان وما عدت رأيتهما. تركاني عند طرف السماء وحدي، فخفت وسقطت على وجهي. فأرسل الرب إلي أحد المجيدين، جبرائيل فقال لي: تشجّع يا أخنوخ لا تخف، قُم تعال معي وقف أمام الرب على الدوام. فأجبته وقلت: آه يا سيدي، فالخوف جعل نفسي تنسحب مني. أدعُ لي الرجلين اللذين جاءا بي إلى هذا الموضع، لأني وثقت بهما. ومعهما أذهب إلى أمام وجه الرب. فاختطفني جبرائيل مثل ورقة تحملها الريح. وجذبني أمام وجه الرب»، (2 أخنوخ 1/20 – 3 و 1/21 –6).

وفي هذا النص نجد مشهداً يتكرّر في روايات المعراج. فأخنوخ يتركه الملاكان المرافقان وحيداً. وكذلك محمد، صلعم، يتركه جبريل وحيداً وينسحب (معراج محمد فصل 19 و 20). لأنه لا يستطيع الدنو أكثر من ذلك.

ورؤيا إبراهيم تروي أيضاً مشهداً مشابهاً. إذ يغدو هذا الأخير وحيداً أمام العرش، بعد أن تركه الملاك المرافق. أما الملائكة التي يراها إبراهيم فهي مشابهة لما رأى حزقيال، ولما يتكرّر في روايات المعراج. لها أربعة وجوه وجه إنسان وأسد، وثور ونسر. ما نجده أيضاً في رؤيا يوحنا 4. يقول سِفر رؤيا إبراهيم:«وإذا صَعَدت النار

فارتفعت إلى العلى، رأيت تحتها عرش نار، وحول العرش كائنات لها عيون كثيرة تتلو مديحاً. وكان تحت النار أربعة خلائق من نار تنشد. كان لها المنظر الواحد، وكان لكل منها أربعة وجوه. وإليك كيف كان مشهد وجوهها: مشهد أسد وإنسان وثور ونسر. وكان هناك أيضاً أربعة رؤوس. وكان لكل خليقة ستة أجنحة تنطلق من كتفيها، من جنبيها وحقويها. فبالأجنحة التي انطلقت من كتفيها غطّت وجوهها. وبالأجنحة التي انطلقت من حقويها غطّت رجليها. أما أجنحة الوسط، فمدّتها لتطير أمام وجهها(...) ولمّا صرت وحدي، نظرت فرأيت وراء الخلائق مركبة ذات دواليب من نار. وعلى محيط كل دولاب كان العرش الذي رأيته. فكان مغطّى بالنار والنار تحيط به. إذا بنور بهي يحيط بالنيران الكثيرة. وسمعت صوت قداستهم الشبيه بصوت إنسان واحد»، (رؤيا إبراهيم 2/18 – 11) [1].

وهذه الملائكة ذوات الرؤوس الأربعة والتي تتكرّر بعد حزقيال في رؤى إبراهيم ويوحنا وغيرها، كما تتكرّر في روايات المعراج، نجد لها الوظيفة عينها إن في الكتابات اليهودية/ المسيحية أو في الروايات الإسلامية. فالقديس يوحنا الذهبي الفم يفسّر قائلاً: هذه الوجوه تشير إلى تشفّع هذه الكائنات الروحية في جنس البشر (مثل وجه إنسان) وفي حيوانات البرية شبه وجه أسد والحيوانات الأليفة (شبه وجه ثور، وطيور السماء شبه وجه نسر). لأنها كائنات قريبة من الله، له المجد، أكثر من سائر الروحانيين السمائيين[2]. والتفسير عينه نجده في روايات المعراج

1 – الفغالي، باروك، م. س، ص 166/7.
2 – ملطي، حزقيال، م. س، ص 40.

(معراج محمد آخر الفصل 21)، وفي بعض الأحاديث عن ابن عباس وغيره.

والرؤيا عينها تتكرّر عند يوحنا. وأبرز ما يرد فيها: «فإذا عرش موضوع في السماء، وعلى العرش كان الجالس. ومنظر الجالس يشبه حجر اليشب والياقوت الأحمر. وحول العرش قوس غمام يشبه منظرها الزمرّد (...) وأمام العرش مثل بحر من زجاج يشبه البلور، وفي وسط العرش وحوله وأمامه أربعة حيوانات ملئت عيوناً من خلفها وأمامها. والحيوان الأول يشبه الأسد. والحيوان الثاني يُشبه الثور. والحيوان الثالث له وجه كوجه الإنسان، والحيوان الرابع يشبه النسر الطائر. ولكل من الحيوانات الأربعة ستّة أجنحة ملئت بدائرها وبداخلها عيوناً»، (رؤيا يوحنا 4/1 – 8).

وفي روايات المعراج تفصل العرش عن باقي أنحاء السماء حُجب متعدّدة (معراج محمد فصل 21)، وهي تذكّر بحجاب قدس الأقداس في الهيكل. والذي يصفه سفر الخروج من التوراة كما يلي: «حجاب من برفير بنفسجي وأرجوان وقماش قرمزي وكتّان ناعم مفتول (...) وتجعله على أربعة أعمدة من السنط مُلبَسة بالذهب، كلاليبها من ذهب ولها أربع قواعد من فضّة»، (خروج 26/31 – 33).

رؤيا الله

تتحدّث روايات المعراج عن لقاء بين الله والرسول محمد، صلعم، فيه فرضت الصلوات الخمس. ودنا محمد، صلعم، من ربّه فكان قاب قوسين أو أدنى وتحادث معه (معراج محمد فصل 20 و 49) والمخاطبة أو

الوحي إثر الرؤيا أمر مألوف في الكتابات اليهودية والمسيحية فرؤيا حزقيال مثلاً تصل إلى: «وسقطت على وجهي وسمعت صوت متكلّم، فقال لي»، (حزقيال 28/1).

وفي كتاب أخنوخ الأول يوجّه الله رسالة إلى الملائكة الخطاة ينقلها أخنوخ:«كلّمني الرب، فسمعت صوته: لا تخف يا أخنوخ رجل الحقيقة وكاتب الحق. تقدّم إلى هنا واسمع صوتي. اذهب وقل لهؤلاء الذين أرسلوك (...)»، (1 أخنوخ 1/15 – 2) [1]. وفي كتاب أخنوخ الثاني يُعطى أخنوخ كتاباً يمليه عليه أحد رؤساء الملائكة:«وناداني الرب بفمه: تشجّع يا أخنوخ، لا تخف، ثم وقف أمام وجهي على الدوام(...) ودعا الرب وأرويل أحد رؤساء ملائكته الذي كان ماهراً في كتابة كل أعمال الرب. وقال له خُذ كتب المستودعات، واعط قصبة لأخنوخ وأملِ عليه كتباً»، (2 أخنوخ 3/22 – 8) [2].

وتتناول روايات المعراج مسألة رؤية محمّد، صلعم، لربه. هل كانت رؤية حقيقية أم رؤيا؟ وهل رآه بعينه أم بقلبه الخ. وهو أمر أثار الكثير من الجدل في الإسلام. وقد تناولناه بإسهاب في دراستنا لكتاب المعراج للقشيري[3]. وهذا الجدل عن الرؤية وإمكانية حصولها سبق وأثير في العديد من الكتابات المنحولة. بل ونجده أيضاً في معراج أردا ڤيراف الفارسي: «يا أردا ڤيراف المقدّس العبد الأمين.. إذهب إلى

---

1 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 41.

2 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 228/9.

3 – صليبا، د. لويس، المعراج بين المحدثين والمتكلّمين والمتصوّفين، دراسة ونشر لكتاب المعراج للقشيري، بيبلوس، دار ومكتبة بيبليون، ط 1، 2007، ص 31 – 36.

العالم المادي، وتكلّم بالحق للخلائق حسب ما رأيت وعرفت (...)، ولما قال أهورمزدا هكذا وقفت باهتاً، لأني رأيت نوراً ولم أرَ جسماً. وسمعت صوتاً وعرفت أن هذا هو أهورمزدا»[1].

ونص أردا ڤيراف هذا يذكّر بالحديث النبوي عن الرؤية: «نور أنّى أراه».

وفي كتاب سؤالات عزرا المنحول، تأكيد على استحالة رؤية الله: «فقال الملاك للنبي: أنت أحد الجهّال، وتفكّر بحسب الطبيعة البشرية، فأنا ملاك، وأخدم الرب على الدوام، وما رأيت وجه الله. فكيف تقول أن الإنسان الخاطئ يستطيع أن يلاقي الإله. فالإله مخيف وعجيب، فمَن يتجرّأ أن ينظر إلى الإله اللامخلوق؟ فإن نظر إنسان إلى وجه الله، ذاب كالشمع، فالإله محرق، عجيب. من أجل هذا، يقف الحرّاس حول عرش الإله» (سؤالات عزرا النبي 24 – 26)[2].

وفي صعود أشعيا، نجد الرب يصير كالملاك: «ورأيت أحدهم واقفاً، بهاؤه كان يتخطّى كل شيء ، وكان بهاؤه عظيماً ورائعاً(...) عندها اقترب كل الملائكة، وسجدوا له وسبّحوا. وتبدّل وغدا مثل ملاك. عندها قال لي الملاك الذي يرشدني: «أُسجد لهذا. فسجدت وسبّحت. وقال لي الملاك: هذا هو رب كل المجد الذي رأيت»[3].

وسبق وذكرنا أن التراث الكتابي اليهودي اعتاد التخلّص من مشكلة التشبيه باعتبار معاينة الله معاينة لملاك (الملاك ميتاترون الفصل

1 – تسدل، م. س، ص 91.

2 – الفغالي، بولس، كتابات عزراوية، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2002، ص 264.

3 – قزي، الرؤى، م. س، ص 103.

الثاني من الباب السابق).

كما أن عدداً من المفسّرين اعتبر أن الرسول، صلعم، رأى الملاك جبريل وليس الله.

وفي صعود أشعيا أيضاً نجد هذا الأخير يرى الله بعيني روحه: «وإذ كانت عينا روحي مفتوحتين، رأيت بهاءً عظيماً، وأنا إذاك لم أستطع النظر إلى الملاك الذي كان معي(...) وربّي اقترب مني وقال: أنظر، طالما أعطي لك أن ترى الرب، ولأجلك أعطيت هذه القدرة للملاك الذي معك»[1].

وهو أمر يذكّر بما يرد في بعض روايات المعراج أن الرسول رأى بقلبه، لا بعينيه، (معراج محمد، الفصل 49).

ويرد في روايات المعراج أن الرسول رأى وسمع أشياء لم يسمح له بالبوح بها، (معراج محمد أول الفصل 18 مثلاً). وهو أمرٌ نجده في عدد من روايات الصعود المنحولة. ففي رؤيا بولس: «استأنف الملاك، وقال لي: ما أريك إياه الآن، ما سوف تسمعه، لا تكشفه لأحد على الأرض. وقادني وأراني وسمعت هناك كلمات لا يحق لأي إنسان أن يتلفّظ بها»[2].

وفي قصائد الشاعر الجاهلي أميه بن أبي الصلت نجد وصفاً للعرش وملائكته ما يعكس تأثراً بالنصرانية. وكان هذا الشاعر على اتصال برهبانها كما أسلفنا.

يقول أمية:

---

1 - م. ن، ص 104.

2 - قزّي، الرؤى، م. س، ص 209.

ملك على عرش السماء مهيمن تعنو لعزّته الوجوه وتسجدُ[1]

ومن قصيدة أخرى:

الأعلى الذي سبق الناس وسوّى فوق السماء سريرا[2]

ويصف الشاعر حجب النور التي تفصل العرش، ما نجده في روايات المعراج:

عليه حجاب النور والنور حوله وأنهار نور حوله تتوقّد[3]

ويشير أمية إلى عجز الأبصار عن إدراك الله، ما يذكّر بالآية: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ﴾، يقول:

فلا بصرٌ يسمو إليه بطرفة ودونَ حجابِ النورِ خلقَ مؤيَّدُ

وفي قصيدة أخرى يقول بالمعنى نفسه:

رجعاً لا يناله بصر الناس ترى دونه الملائك سوراً

ويصف أمية ملائكة العرش بقوله:

ملائكة أقدامهم تحت عرشه بكفيه لولا الله كلّوا وأبلدوا

قيامٌ على الأقدامِ عانين تحته فرائصهم من شدّةِ الخوف ترعدُ

وسبط صفوفٍ ينظرون قضاءه يصيخون بالأسماعِ للوحي ركّدُ[4]

وأشعار أمية بن أبي الصلت تدلّ على أن رؤيا العرش والله، كما وردت عند حزقيال وغيره، أمرٌ عرفه العرب قبل الإسلام وتداولوا فيه. وتفيدنا كتب السيرة والأحاديث أن عدداً من كهّان الجاهلية ادّعى هذه

---

1 – الصلت، م. س، ص 29.
2 – م.ن، ص 41.
3 – م.ن، ص 34.
4 – م.ن.

الرؤية.

وأبرز هؤلاء، شخصية معاصرة للرسول، صلعم، كانت على اتصال بيهود المدينة، والبعض يقول أنها كانت منهم. إنه "ابن صيّاد" الذي تروي كتب الحديث أخباره، ولقاء النبي، صلعم، به مرّتين أو أكثر.

ابن صيّاد ورؤيا الله

ابن صيّاد شخصيّة غامضة ومثيرة للاهتمام. عاصر الرسول وعاش في المدينة. وتقول بعض المصادر أنه كان كاهناً في الجاهلية. ووفقاً لعادات الكهّان كان يتغطّى بردائه عند تلقّيه الوحي، لذا اعتبره المسلمون دجّالاً. وادّعى ابن صيّاد أنه رأى الله مثل محمد. وخلاصة زعمه أنه رأى عرش الله على المياه محاطاً بالحيّات. ما يذكّر بالكائنات الحيّة ومركبة الرب التي رآها حزقيال، حيث ورد «وسمعت صوت أجنحتها كصوت مياه غزيرة... وفوق الجلد الذي على رؤوسها كمنظر حجر في هيئة عرش»، (حزقيال 24/1). وكان ابن صيّاد على علاقة بيهود المدينة، كما سنرى.

وأبرز المصادر التي تذكر أخباره كتب الصحاح. لا سيما مسلم الذي أفرد له باباً بعنوان: باب ذكر ابن صيّاد.

كما يذكره الصفهاني في الأغاني وابن حجر العسقلاني في تهذيب التهذيب.

ويقول الإمام الحافظ محيي الدين النووي (631 – 676 هـ) في شرحه على صحيح مسلم عن ابن صيّاد: «يُقال له ابن صيّاد وابن صائد، وسمّي بهما في هذه الأحاديث، واسمه صاف وقصته مشكلة،

وأمره مشتبه في أنه هل هو المسيح الدجّال المشهور أم غيره. ولا شك في أنه دجّال من الدجاجلة. قال العلماء: وظاهر الأحاديث أن النبي لم يوحَ إليه بأنه المسيح الدجّال ولا غيره. وإنما أوحي إليه بصفات الدجّال. وكان في ابن صيّاد قرائن محتملة. فلذلك كان النبي لا يقطع بأنه الدجّال ولا غيره»[1].

ومن أبرز الأحاديث التي ذكرها مسلم عن ابن صيّاد حديث عن أبي سعيد قال: «لقيه رسول الله وأبو بكر وعمر في بعض طرق المدينة. فقال له رسول الله صلعم، أتشهد أني رسول الله؟ فقال هو: أتشهد أني رسول الله. فقال رسول الله: آمنت بالله وملائكته وكتبه، ما ترى؟ قال أرى عرشاً على الماء. فقال رسول الله: ترى عرش إبليس على البحر. وما ترى؟ قال أرى صادقين وكاذباً أو كاذبين وصادقاً. فقال رسول الله: لُبس عليه دعوه»[2].

ونعرف من هذا الحديث أنه كان يدّعي النبوّة، وقد صرّح بذلك أمام الرسول، صلعم، نفسه. وأنه ادّعى رؤية العرش (عرش الله) على الماء. فعكس الرسول رؤياه وجعلها سلبية، أي رؤية عرش إبليس. كما زعم أنه يرى صادقاً وكاذبين. ولعلّه يقصد بالصادق نفسه والكاذبين سائر من يدّعي النبوّة. يستفاد من هذا الحديث أن ادّعاء الرؤية، ورؤية الله كان أمراً معروفاً في زمن النبي. ولعلّ ذلك يعود إلى العلاقة مع يهود المدينة الذين كانوا، دون شك، يتداولون أخبار الرؤيا التي ترد في كتبهم المقدّسة والمنحولة كرؤيا حزقيال وغيرها. ويبدو أن الكثيرين

---

1 – النووي، محيي الدين (631 – 676 هـ) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، عمان، بيت الأفكار الدولية، لات ص 2924.

2 – م.ن. ص 2925.

ادّعوا مشاهدة رؤى مشابهة. وهذا ما يشير إليه قول ابن صيّاد: أرى كاذبين وصادقاً. وعلاقة ابن صيّاد باليهود أمرٌ شبه مؤكّد. يقول النووي شارحاً هذا الحديث:«وكان ابن صيّاد منهم (اليهود) أو دخيلاً فيهم»[1]. وسؤال الرسول، صلعم، له أو ما ترى؟ يدلّ على أن أمر رؤيا ابن صيّاد كان شائعاً ومنتشراً في أوساط المدينة. كما يمكن أن يدلّ على أن أمر رؤيا الرسول للعرش كان كذلك متداولاً. ما جعل الرسول يميّز بين الاثنين بقوله أن ابن صيّاد يرى عرش إبليس.

ويستوقفنا الحوار بين الرسول، صلعم، وابن صيّاد حول رؤية هذا الأخير «أرى عرشاً على الماء، يقول ابن صيّاد. فيردّ عليه، صلعم، ترى عرش إبليس على الماء».

فرؤية العرش على الماء لا بد أن تعني رؤية الله، كما جاء في القرآن: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، (هود 7/11). والمفهوم الإسلامي للخلق هذا يرجع إلى المفهوم اليهودي له. والذي تعبّر عنه الآية الأولى من التوراة:«في البدء خلق الله السموات والأرض(...) وكان روح الله يرفّ على المياه»، (تكوين /1 – 2).

ويقول راشي (رابي شلومو يتسماقي) أشهر مفسّري التوراة عند اليهود في هذه الآية: «إن العرش المجيد استقرّ في الهواء وعام على المياه»[2].

وبالعودة إلى رؤيا حزقيال التي أوردناها، ففيها مركبة الرب على

1 – م.ن. ص 2925.
2 – تسدل، المستشرق سنكلير، تنوير الفهام في مصادر الإسلام، باريس، منشورات أسمار، ط جديدة، 2007، ص 48.

هيئة عرش، نجد هنا في هذا الحوار احتكاك مباشر للمفهومَين الإسلامي وسابقه اليهودي في الخلق.

فابن صيّاد متأثر، من دون شك، بالنموذج الرؤيوي اليهودي، ولكن هل اختباره هذا، هو رؤية حقّة؟ أم أنه اختبار سلبي بمعنى رؤيا للشيطان؟ وهل غير النبيّ يستطيع ادّعاء رؤيا حقّة كهذه؟ هذا ما يفسّر جواب الرسول، صلعم، له: ترى عرش إبليس على البحر.

ويتساءل النووي معلّقاً على هذا الحديث: كيف لم يقتله النبي، مع أنه ادّعى بحضرته النبوّة؟ وهو أمر كان الرسول لا يتساهل فيه، كما تروي سيرته.

ويجيب النووي عن ذلك:

- إما لأنه كان غير بالغ. وهو قول القاضي عياض[1].
- أو لأنه كان في أيام مهادنة مع اليهود وحلفائهم. وهو قول الخطابي في معالم السنن[2].

ويورد مسلم حديثاً آخر عن ابن صيّاد، فعن الأعمش عن شقيق عن عبدالله قال: كنّا نمشي مع النبي، صلعم، فمرّ بابن صيّاد. فقال له رسول الله: قد خبّأت لك خبيئاً. فقال: دُخّ. فقال رسول الله: إخسأ فلن تعدو قدرك. فقال عمر: يا رسول الله دعني فأضرب عنقه. فقال رسول الله، صلعم، دعه فإن يكن الذي تخاف، فلن تستطيع قتله[3].

ويشرح النووي: الدّخّ لغة في الدخان (أي الدخان في لهجة من لهجات العرب) ويضيف النووي: الصحيح المشهور أنه، صلعم، أضمر له آية

---

1 - النووي، م.ن.
2 - م.ن.
3 - م.ن.

الدخان.

وآية الدخان هي التالية: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾، (الدخان 10/44).

هل كان الرسول يمتحنه، فأضمر آية، وحزر ابن صيّاد جزءاً منها؟! هذا ما يرجّحه النووي نقلاً عن القاضي عيّاض إذ «لم يهتدِ من الآية إلا لهذا اللفظ الناقص، على عادة الكهّان إذا ألقى الشيطان إليهم بقدر ما يخطف قبل أن يدركه الشهاب»[1] ويستدلّ النووي على صحّة فرضيته بردّ الرسول: إخسأ فلن تعدو قدرك: أي القدر الذي يدركه الكهّان من الاهتداء إلى بعض الشيء.

أما جواب الرسول، صلعم، لعمر دعه. فيعني أن عدداً من الصحابة كان يشكّ أن ابن صيّاد هو المسيح الدجّال. في حين أن الرسول لم يؤكّد ذلك، ولو كان ابن صيّاد الدجّال حقّاً فعُمر لن يستطيع قتله. وإن لم يكن، فلا فائدة من قتله.

ويورد مسلم عن أبي سعيد حديثاً مهمّاً، يدعو للتأمل. قال رسول الله لابن صائد: ما تربة الجنة؟ قال: درمَكَة بيضاء مسك يا أبا القاسم. قال: صدقت[2].

فالحديث هذا يدلّ أن أمر رؤيا ابن صيّاد منتشر في أوساط المدينة. وكأن الرسول قصد أن يمتحنه. فسأله أن يصف له تربة الجنة ليعلم إذا كان قد رأى الجنة حقّاً. وخلاصة هذا الحديث أن الرسول كان مصدّقاً لرؤيا ابن صيّاد.

---

1 - م.ن.

2 - صحيح مسلم، م. س، حديث 7280، ص 1314.

وتساؤل الرسول، صلعم، عن أمر ابن صيّاد ورغبته في التـيقّن من أمره، تَذكُره أحاديث عديدة يتّفق عليها الشيخان مسلم والبخـاري. وهذا الأخير يورد الحديث المذكور في خمسة مواضع من صـحيحه، وبألفاظ متشابهة (أحاديث رقم 6238، 1355، 3033، 3056، 6174).

فعن عبدالله بن عمر «انطلق رسول الله وأُبي بن كعب الأنصاري يؤمّان النخل التي فيها ابن صيّاد، حتى إذا دخل رسول الله طفق رسول الله يتّقي بجذوع النخل، وهو يختل أن يسمع من ابن صيّاد شيئاً قبل أن يراه. وابن صيّاد مضجع على فراشه في قطيفة له فيهـا رمرمـة أو زمزمة. فرأت أم ابن صيّاد النبي وهو يتّقي بجذوع النخل. فقالت لابن صيّاد: أي صاف (اسم ابن صيّاد) هذا محمد. فتناهى ابـن صـيّاد، قـال رسول الله: لو تركَتْه بيّن[1].

يفيدنا هذا الحديث الصحيح برواياته المختلفة عند مسلم والبخاري أن الرسول، صلعم، كان مهتمًّا جدًّا بأمر ابن صيّاد وما يـرى. أيّ أن خبر رؤياه كان منتشراً في المدينة. وبلغ من اهتمامه درجة أنـه أراد التثبّت بنفسه من ذلك. فقصد أن يتخفّى. ويفاجئه وهو نائم. وكان ابـن صيّاد مضّجعاً يضع كساء مخمل (قطيفة) على عادة كهّان الجاهلية، كما ذكرنا. ولكن أم ابن صيّاد أفسدت على الرسول، صلعم، تخفّيه. فأعلمت ابنها بحضوره. فنهض هذا الأخير من مضجعه وقام. فعلّق الرسـول على ذلك: لو تركته بيّن. أي أنها لو لم تنبّهه لبانت لنا حقيقته، أدجّـال هو أم صادق.

وفي رواية أخرى يجمع مسلم أحاديث متعدّدة عن ابن صيّاد فـي

---

1 - البخاري، م. س، حديث 2638، ص 678.

حديث واحد وسند واحد عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر. ولهذا الحديث الذي يشمل غالبية الأخبار عن ابن صيّاد أهمية خاصة في معرفة تسلسل الأحداث. ونظراً لطوله سنقتصر على إيراد المهم والجديد فيه.

«انطلق عمر بن الخطّاب مع رسول الله في رهط قِبَل ابن صيّاد حتى وجده يلعب مع الصبيان عند أُطم بني مغالبة، وقد قارب ابن صيّاد يومها الحلم، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله ظهره بيده، ثم قال رسول الله لابن صيّاد: أتشهد أني رسول الله؟ فنظر إليه ابن صيّاد فقال: أشهد أنك رسول الأميين. فقال ابن صيّاد لرسول الله: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه رسول الله وقال: آمنت بالله وبرسله. ثم قال له رسول الله: ماذا ترى؟ قال ابن صياد يأتيني صادق وكاذب. فقال له رسول الله: خُلط عليك الأمر. ثم قال له رسول الله: إني خبأت لك خبيئاً. فقال ابن صيّاد: هو الدّخ. فقال له رسول الله: إخسأ فلن تعدو قَدْرك. فقال عمر بن الخطاب ذرني يا رسول الله أضربُ عنقه. فقال له رسول الله، صلعم، إن يكنه فلن تُسلّط عليه. وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله».

وقال سالم بن عبدالله: سمعت عبدالله بن عمر يقول: انطلق بعد ذلك رسول الله وأبي ابن كعب إلى النخل التي فيها ابن صيّاد، وهو يختل أن يَسمَع من ابن صيّاد شيئاً(...).

قال ابن شهاب (...) إن الرسول، صلعم، قال:«تعلّموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربّه عز وجل حتى يموت»[1].

---

1 - مسلم، الصحيح، م. س، حديث 7283، ص 1315.

هذا الحديث الطويل والشامل، يفيدنا أموراً عديدة.

- ابن صيّاد كان لا يزال صبياً لم يبلغ الحلم ويلعب مع الصبيان. وفي هذا العمر تغلب البراءة على الكذب والاحتيال. مما يعزّز القول أنه كان بريئاً غير مخاتل، في ما يُعلن من رؤى.

- لم يلتق الرسول، صلعم، ابن صيّاد صدفة. بل انطلق خصّيصاً ليراه ويتبيّن أمره.

- جواب ابن صيّاد: أشهد أنك رسول الأميين يعكس تأثراً مباشراً بيهود المدينة الذين كانوا لا يعترفون برسالة محمد ونبوّته إلا على بني قومه (الأميين مَن ليس عندهم كتاب).

- سؤال الرسول: ماذا ترى؟ يفيد أن أخبار رؤى ابن صيّاد قد بلغته، فجاء ليتحقّق منها.

- سؤال الرسول لابن صيّاد عما خبّأه له، وجواب هذا الأخير يعني أن ابن صيّاد لم يرسب في الامتحان.

- انطلاق الرسول بعد ذلك إلى النخل التي فيها ابن صيّاد يعني أن نتيجة لقائه الأول به لم تكن حاسمة. فأراد أن يقطع الشك باليقين، بالتجسّس عليه، ليعرف صدق حاله من كذبها. والملاحظ أن الرسول يقوم بهذا الأمر بنفسه. ولا يرسل أحداً لذلك. ما يعني أنه وحده القادر على الفصل في هذا الأمر من ناحية، واعتقاده بأهميّته وخطورته من ناحية أخرى.

- إنذار أم ابن صياد ابنها بحضور محمد، صلعم، أفسد على الرسول مقصده. فلم يستطع تبيّن أمر الفتى. وفي حديث يضيف أُبي بن كعب الذي رافق الرسول شارحاً قول الرسول: لو تركته بيّن قال: «لو

تركته أمّه بيّن أمره»[1].

– يُستأنف الحديث في ردّ غير مباشر على رؤى ابن صيّاد. فالرسول لا يجزم في أمره. لكنّه يؤكّد أمراً واحداً: لا يمكن لإنسان (احد منكم) أن يرى ربّه قبل أن يموت.

ويبدو أن الرسول، صلعم، بقي على شكّه في ابن صيّاد، فلم يجزم أنه دجّال، كما لم يثبت صدق رؤياه، ما خلا حديث تربة الجنّة.

أما الصحابة، فكانوا يقولون بدَجَله، لا سيما بعد وفاة النبي. إذ تقول بعض المصادر التي تتبّعت أخباره إنه شارك في فتح سوسة عام 17 هـ. وأن الشاعر الأموي الفرزدق زاره في منزله في المدينة، دون أن يدري أن أحداً لا يكلّمه[2].

جاء في الأغاني على لسان الفرزدق: «لما طردني زياد أتيت المدينة وعليها مروان بن الحكم، فبلغه أني خرجت من دار ابن صيّاد، وهو رجل يزعم أهل المدينة أنه الدجّال، فليس يكلّمه أحد ولا يجالسه أحد، ولم أكن عرفتُ خبره»[3].

وكان الصحابة والتابعون يتجنّبون ابن صيّاد لظنهم أنه الدجّال. أما هو فدافع عن نفسه. أورد مسلم عن أبي سعيد الخدري حديثاً بروايات وألفاظ متعدّدة. نورد هنا واحداً منها: صحبت ابن صائد إلى مكّة. فقال لي: أما قد لقيت من الناس، يزعمون أني الدجّال. ألست سمعت رسول الله يقول: إنه لا يولد له. قلت: بلى. قال: فقد ولد لي. أوليس سمعت رسول الله، صلعم، يقول: لا يدخل المدينة ولا مكّة. قلت

---

1 – مسلم، الصحيح، م. س، حديث 7284، ص 1315.

2- Josef Van Ess, in le voyage initiatique, Ibid, p44.

3 – الأصفهاني، الأغاني، م. س، ج21، ص 222.

بلى. قال فقد ولدت بالمدينة. وهذا أنا أريد مكّة. قال ثم قال لي في آخر قوله: أما والله إني لأعلم مولده ومكانه وأين هو. قال: فلبسني[1].

وهكذا بقي ابن صيّاد شخصية غامضة وملتبسة في حياة الرسول، صلعم، وبعد وفاته. ما استدعى تحاشي الناس له وفرارهم منه مخافة أن يكون الدجّال.

إنه شخصية غامضة تطرح الكثير من الأسئلة التي لا يسمح لنا السياق هنا بالتوقف عندها. ولكن لا بأس من الإشارة إلى أن الحكايات المتوفّرة عن ابن صيّاد والتي يورد مسلم قسماً كبيراً منها، لا يمكن الوثوق بها تماماً. فهي بالنتيجة ترد من مصدر معادٍ له. إنها رواية المنتصر الذي يقرأ الأحداث من زاويته، وبما يتوافق مع أغراضه. ولأحادية المصادر عن ابن صيّاد لا تسمح برسم صورة متكاملة وواضحة عنه.

ولا بُدّ من قراءة نقدية معمّقة ودقيقة لها، ومقارنتها بعضها ببعض لتبيّن الصحيح من الملفّق والمبالغ فيه بينها. وبالتالي إظهار ملامح هذه الشخصية الغامضة والمثيرة، ما يحتاج إلى مؤلّف مستقل ويخرجنا عن سياق هذا البحث.

أيا يكُن فهذه الأخبار تفيدنا أن يهود المدينة كانوا يتأملون رؤيا حزقيال، وهذا ليس بمستغرب. وأن تأملاتهم هذه كانت مستوحاة من تصوّف المركبة والقبالة اليهودية وفق ما يستنتج المستشرق *Halperin*[2]. وهو أمرٌ جدير بالاهتمام. ولكنه يفتقر إلى برهان غير متوفّر في حدود المصادر التي بحوزتنا. ويظهر من كل ذلك أن أخبار

1 - فلّبسني: أي جعلني ألتبس في أمره وأشك فيه.

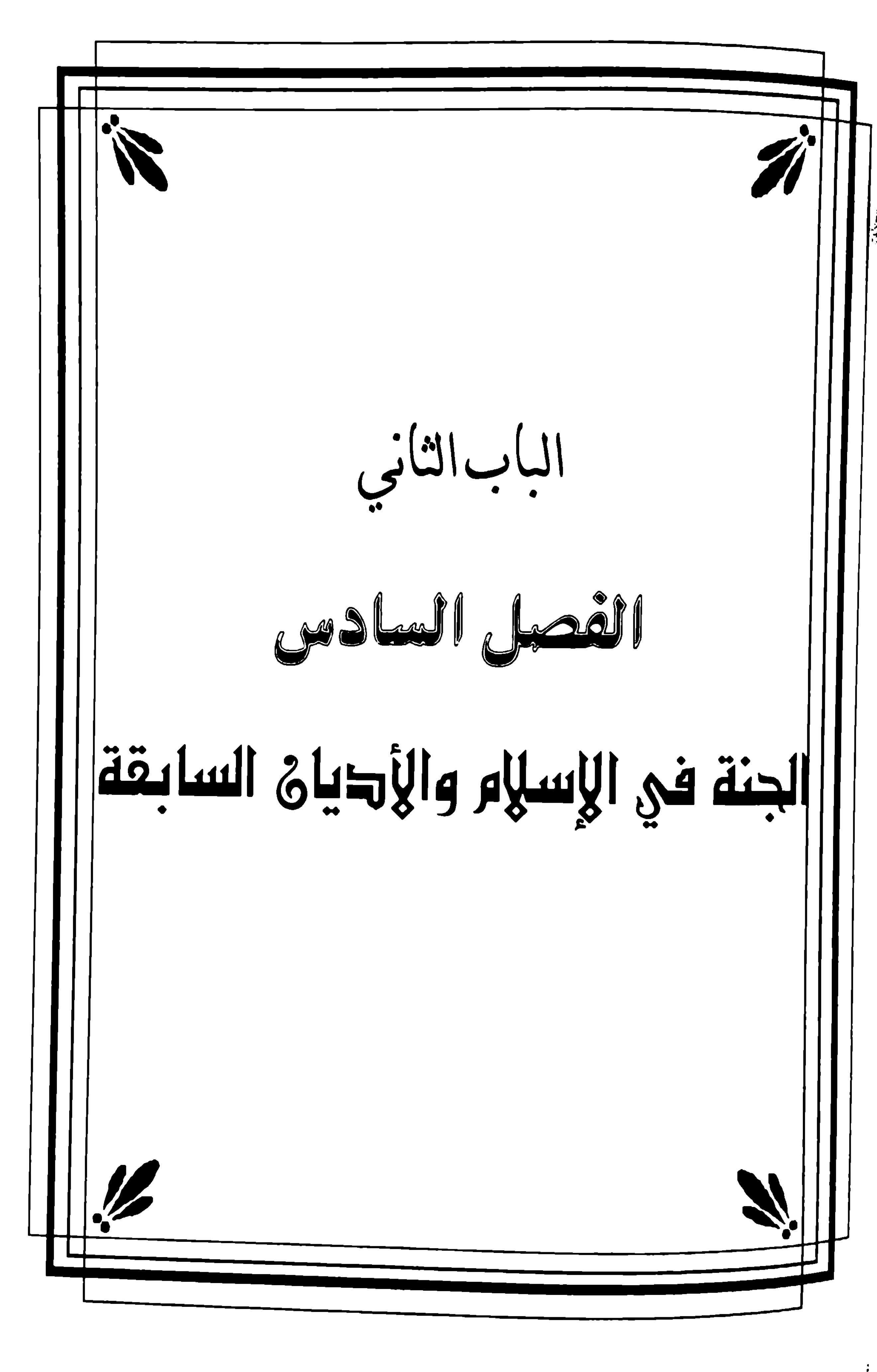
2- Van Ess, Ibid, p44.

الرؤية ورؤيا الله بالذات كانت أمراً غير مستغرب في مجتمع المدينة في الجاهلية والعصر النبوي، فصورة الله مستوياً على العرش ترتبط بروح العصر والمحيط. وتأثير اليهود وطقوس كهّان الجاهلية بيّن في هذه الأمور.

ويتوقّف ذكر ابن صيّاد أخيراً في المصادر عند زيارة الفرزدق له في المدينة كما ورد في الأغاني.

وهكذا وبعد عرض أشعار أمية ابن أبي الصلت وأخبار ابن صيّاد نجد أن روايات المعراج لم تأتِ بجديد على عرب الجزيرة حول العرش والحُجب ورؤية الله... الخ سوى نسبة هذه الرؤية للرسول محمد، صلعم.





الباب الثاني

الفصل السادس

الجنة في الإسلام والأديان السابقة

مواضيع الفصل السادس/الباب الثاني

- جنّة ذات طابع حسّي
- الحور في الجنّة
- الأشجار في الجنّة
- أنهار الجنّة
- الجبال
- خاتمة: الجنّة بين الإسلام والمسيحية

رؤية الجنّة وزيارتها ووصفها حلقة رئيسية في روايات المعراج. ولا نغالي إذا قلنا إنها الأبرز والأكبر حجماً في هذه الروايات، لا سيّما الشعبيّة منها. ففي معراج محمد / المخطوطة الأندلسية تحتلّ زيارة الجنّة ووصف ما فيها فصولاً عديدة متوالية. من الفصل 30 إلى 48 ضمناً.

جنة ذات طابع حسّي

والجنّة في روايات المعراج تتبع الخطوط العامة لوصف الجنّة في القرآن أولاً، وفي الأحاديث النبوية تالياً. فكل العناصر والمكوّنات الرئيسية: الحور، العين، الأشجار، الأنهار وغيرها نجدها مذكورة في القرآن وموصوفة بالتفصيل في كتب الأحاديث. والعناصر هذه شكّلت الإطار العام والعناوين الأساسيّة لروايات المعراج عن الجنّة مع التوسّع في السرد والوصف وذكر التفاصيل.

ومعلوم أن الجنّة في الإسلام ذات طابع حسّي مادي. وقد شكّل هذا الطابع صدمة لمسيحيي الغرب. وذكرنا في دراستنا عن "معراج محمد" الانتقادات التي وجّهها رجال الدين الكاثوليك لهذه الجنّة. كالأب سبيرينديو *Speraindeo* القرطبي القائل:«هذا لن يكون أبداً الجنّة. وإنما

ماخور وموضع دعارة وفحش»[1].

ولكن الإسلام لم يكن الأول، ولا الدين الوحيد الذي أضفى على الجنّة طابعاً حسّياً مادياً. إذ سبقته أديان أخرى كالهندوسية والزرادشتية والأديان الفرعونية والرافدية إلى ذلك.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الأساسي في طابع الجنّة، فإن التصوّرين المسيحي والإسلامي لها يتشابهان في أمور عديدة. فجغرافية الجنّة في روايات المعراج (ومعراج محمد كمثل)، مطابقة لما نجده في الكتب اليهودية والمسيحية مثل سِفر التكوين 9/2 – 14. وأسفار الرؤيا القانونية والمنحولة، وتفاسير آباء الكنيسة لها. فجنّة عدن التي تصفها التوراة في سِفر التكوين نجد فيها أشجارًا ذات ثمار متنوعة، وشجرة الحياة في وسطها. والنبع الذي ينقسم إلى أربعة أنهار(تكوين 12/2). وهي تحمل الأسماء عينها في روايات المعراج، كما سنرى.

ونجد تشابهاً لافتاً بين التصوّر القرآني للجنّة، والمفهوم الفرعوني لها. ففي القرآن هي دار السلام: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، (الأنعام/127). وكتاب الموتى يسمّيها حقول السلام، أو مدينة السلام إذ يقول المتوفّى: قد اقتربت كثيراً من مدينة السلام[2].

والجنّة المصرية مقرّ المؤمنين الذي يعمّه الأمان والسلام. جاء في

1 – صليبا، لويس، معراج محمد، م. س، الدراسة، الفصل الأول.
2 – أبو رحمة، محمد، الإسلام والديانة المصرية القديمة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2005، ص 166.

كتاب الموتى «لتدعه يستقرّ قاطناً بين القاطنين في السماء»، وورد أيضاً: «قلوبهم في سلام، ماداموا ينظرونك يا مَن أنت الأبدية والخلود»[1]. وفي القرآن: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ۝ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾، (الدخان 51/44 – 52). وأيضاً: ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ۝ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ۝ وَأَمَّا إِن كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ۝ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾، (الواقعة/88 –91).

وللأبرار مقعد صدق، مع المؤمنين، في العالم الآخر. يقول كتاب الموتى: «لقد أتيت إليك فاجعل لي مقعداً بين هؤلاء الذين في العالم الآخر، الذين يمجّدون صورك، بين هؤلاء الذين يعيشون ملايين ملايين السنين»[2]. وكذلك للمتّقين مقعد صدق في القرآن: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ۝ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، (القمر/54 – 55).

الحور في الجنة

يعتبر البعض أن الحور ذوات البكورية الدائمة من ميّزات الجنّة القرآنية. ولكننا نجد هؤلاء الحوريات، وبالأوصاف وحتى التسمية عينها، في ديانات أخرى، أبرزها الزرادشتية والهندوسية. إذ قال قدماء المجوس إنّ بعض أرواح الفتيات تسكن الهواء، ولها علاقة مباشرة بالكواكب والنور. وقد خلب جمال هؤلاء العذارى ألباب الرجال. وكلمة حور مشتقّة، على الأرجح، من لغة الزند أي لغة الأفستا كتاب

1 – م.ن.
2 – م.ن.

الزرادشتية المقدّس. فلفظة حوري في هذه اللغة تعني الشمس وضياء الشمس. وفي اللغة البهلوية (الفارسية القديمة) تحوّلت حوري إلى حور، وفي الفارسية الحديثة حنور، ولفظَها العرب حور[1]. وكلمة حور سابقة للقرآن، وذكرها شعراء الجاهلية كأمية بن أبي الصلت كما سيرد. ويقول المستشرق سنكلير تسدل «ولما أدخل العرب كلمة حور في لغتهم، وكانوا لا يعرفون مصدرها واشتقاقها، توهّموا أنها مأخوذة من فعل حار. وظنّوا أن سبب تسميتهنّ بالحور هو سواد أعينهن» [2]. وقبل الزرادشتيين، تحدّثت كتب الهند المقدّسة، لا سيما ريك فيدا وشرائع مانو، عن الأبسارس والغندهارفس. وهما كالحور والغلمان الذين يصفهم القرآن. وقال الهنود إنهم من نصيب أولئك الذين يَبلون البلاء الحسن في الحروب ويستشهدون في الجهاد. فالشهداء لهم الجنّة وحورها في القرآن، وكذلك في شرائع مانو قبله، حيث يرد: «الملوك الذين جاهدوا في الحروب (...) ذهبوا إلى السماء لشجاعتهم»[3].

وجاء في كتاب قصة الملك نلة، قول الإله إندرا لهذا الأخير: «أما حرّاس الأرض العدول والمحاربون الذين تركوا أمل الحياة، الذاهبون في الوقت المعيّن إلى الهلاك بالسلاح بدون أن يصرفوا وجودهم إن لهم

---

1 - عبدالفادي، عبدالله، عصمة القرآن، باريس، منشورات أسمار، ط2، 2006، ص 190/1.

2 - تسدل، م. س، ص 97.

3 - تسدل، م. س، ص 97.

هذا العالم الباقي»[1].

ومرادف الحور في السنسكريتية (اللغة الهندية القديمة *Apsâras* أبسارس الإناث العلويات الفاتنات ورفيقات ملذّات الآلهة. وتصوّر الأبسارس في الأساطير بأنها تخلب ألباب النسّاك والزهّاد وتلهيهم عن العبادة. وتسمّى أحياناً *Surânganâ* أي زوجات الآلهة و *Sumadâtmajâ* أي بنات الهوى. وتُرسم الأبسارس في اللوحات نساءً رائعات الجمال ذوات شعور طويلة. ومن أشهر الأبسارس *Adrikâ* التي تحوّلت إلى سمكة في نهر اليمونة بسبب لعنة ناسك حاولت إغواءه. ولعلّ منها تأتي أساطير حوريات البحر.

وسكّان جزيرة إنكلترا القدماء وسائر سكان شمالي أوروبا، قبل المسيحية، كانوا يعتقدون أن الفتيات السمويات يأتين إلى ميدان الحرب، ويحملن إلى سماء إله الحرب أرواح الأبطال الذين قتلوا في الجهاد. «وقد سمّوا هؤلاء الفتيات: الكوريات أي منتخبات المقتولين»[2].

فحوريات الجنّة وانتظارهن للأبرار، ولا سيما شهداء الجهاد منهم، ليس تصوّراً اختصّ به القرآن والعقيدة الإسلامية. بل نجده عند الكثير من الأديان السابقة كالزرادشتيّة والهندوسيّة والوثنيّة الأوروبيّة.

ويبدو أن الشعر الجاهلي، قد سبق هو الآخر القرآن إلى هذا التصوّر. فقصائد أمية بن أبي الصلت تورد بشأن الحور ووصفهنّ العبارات والأوصاف عينها. يقول أمية:

---

1 – م.ن. ص 98.

2 – م.ن.

إن الحدائق في الجنان ظليلة فيها الكواعب سدرها مخضودُ[1]
قالت لأخت له قُصّيه عن جُنبٍ وكيف تقفو بلا سهلٍ ولا جددِ[2][3]

وفي قصيدة أخرى يصف الحور بالقول:

وحور لا يرين الشمس فيها على صور الدمى فيها سهومُ
نواعم في الآرائك قاصرات فهنّ عقائل وهم قرومُ[4]
على سُرر ترى متقابلات ألا ثمَّ النضارة والنعيمُ[5]
عليهم سندس وجياد رَيطٍ وديباج يُرى فيها قتومُ[6]
وحُلّو من أساور من لُجين ومن ذهبٍ وعسجدةٍ كريمُ[7][8]

---

1 – الكواعب: جمع كاعب وهي الفتاة التي استدار ثديها. السّدر: شجر يشبه العنّاب أصفر الثمر طيب الطعم والرائحة. مخضود: مقطوع شوكه. وبهذا المعنى جاء في القرآن: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا۝ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا۝ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾، (النبأ 31/78 – 33).

2 -قُصّيه: اتبعي أثره. عن جُنب: عن بُعد. تقفو: تتبع الأثر. جاء في القرآن باللفظ عينه: ﴿وَقَالَتْ لأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾، (القصص 11/28).

3 – الصلت، م. س، ص 32/3.

4 – أرائك: مفردِ أريكة أي السرير المنجد. جاء في القرآن: ﴿فِي ظِلاَلٍ عَلَى الأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ﴾، (يس 56/36).

5 -سُرر: جمع سرير. جاء في القرآن: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾، (الطور 20/52).

6 – السندس: الرقيق من الديباج. وبالمعنى عينه جاء في القرآن: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾، (الكهف 31/18).

7 – لجين: فضة. وبهذا المعنى ورد في القرآن: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ﴾، (الإنسان 21/76).

8 – الصلت، م. س، ص 68.

العبارات والألفاظ عينها في شعر أمية وفي القرآن. ما يشير إلى أن حور الجنّة أمر عرفه الجاهليون. وقد يكون ذلك نقلاً عن الفرس.

لباس أهل الجنّة

يصف القرآن وروايات المعراج لباس أهل الجنّة وحليهم ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ﴾، (الكهف 31/18). ﴿يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾، (الدخان 53/44).

﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ﴾، (الإنسان 21/76).

وفي منظومة الفردوس للقديس إفرام السرياني (ت373 م) ألبسة وحلي لأهل الجنّة مشابهة لما في القرآن: «وحلَيَ الظافرين يعلو حليها[1] هناك متكآت الأبرار المشتهاة مجلوّة بهيّة»[2].

طوبى لمَن استحقّ أن يرى حلّتهم[3].

وكل واحد "التحف الضياء"[4].

الأشجار في الجنة

تكثر الأشجار المثمرة والوارفة الظلال في الجنّة، كما تسرد روايات المعراج. وأولى الشجرات شجرة طوبى (معراج محمد فصل 39) وسدرة المنتهى (معراج محمد فصل 48). إنها شجرة الحياة التي تذكرها

1 - أفرام السرياني، منظومة الفردوس، ترجمة روفائيل مطر، لبنان، جامعة الكسليك 1980، نشيد 11/6، ص 90.

2 - م.ن، نشيد 16/6، ص 94.

3 - م. ن، نشيد 18/6، ص 95.

4 - م. ن، نشيد 23/6، ص 100.

غالبية الكتب المقدسة القديمة: عند الهنود والفراعنة والفرس والرافديين واليهود وغيرهم.



شجرة الحياة تتوسط أنكيدو وكلكامش

ففي كتاب إندرا لوكاكمم الهندي ورد أن في وسط الجنّة السماوية شجرة تدعى بكشجتي، وثمارها تسمى *Amrita* أمرِتا أي الخلود. فمن أكل من ثمر هذه الشجرة لا يموت ولن يموت. ومَن استظلّ بظلالها الوارفة منح كل ما يتمنّى[1].

وفي المعتقدات الفرعونية أن في الجنّة شرقَ السماء شجرة جمّيز

1 - تسدل، م. س، ص 92.

عالية، هي شجرة الحياة يعيش عليها الأرباب. أما ثمارها فهي طعام للأبرار[1].

وفي الفنون الفرعونية أثرٌ بيّن لشجرة الخلود. إذ كانت موضوعاً للرسوم والنحت. ومثل على ذلك اللوحة التالية من معبد الرامسيوم في طيبة، ويعود إلى عهد رمسيس الثاني.



نرى في هذه اللوحة رمسيس الثاني جالساً على عرشه داخل شجرة الـ "پرسيا" شجرة الخلود والحياة. وهو يمسك بعلامة الحياة

1 - أبو رحمة، م. س، ص 167.

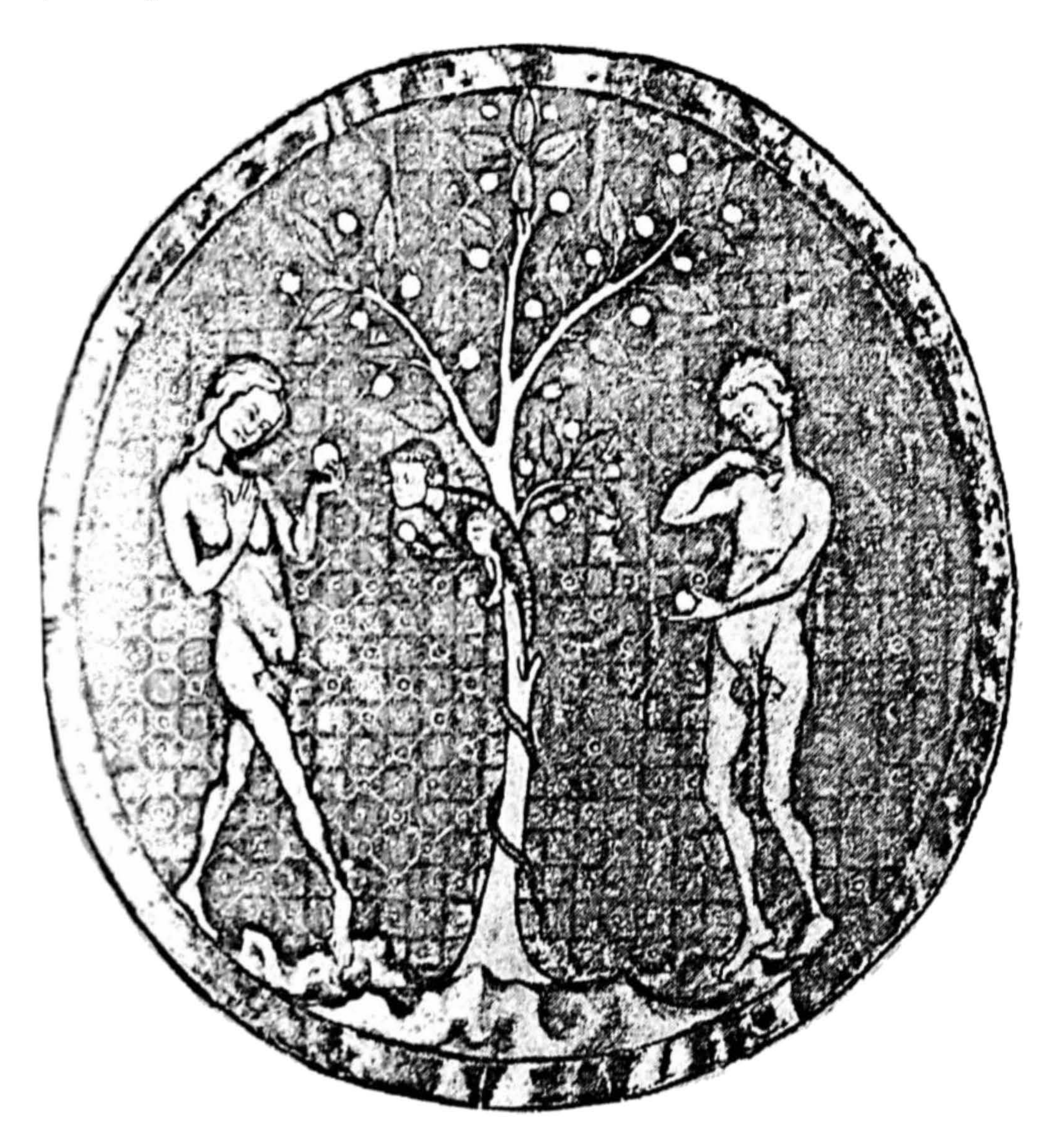
"عنخ" بيده اليمنى. في حين تقبض يده اليسرى على الشعار نخخو وقد وضع على رأسه تاج أوزيريس، ووراءه جلس الإله أنوم، واضعاً تاج توجيين، يسجل اسم رمسيس الثاني على ثمرة هذه الشجرة التي اتخذت شكل القلب. ووقفت أمام رمسيس الثاني الإلهة سشات تسجل اسم رمسيس الثاني على ثمرة هذه الشجرة أيضاً. بينما أمسكت بيدها اليسرى سعف النخيل "علامة السنين" وقد تدلى منها رمز العيد. ومعنى كل ذلك أن الآلهة تهب الملك آلاف السنين وآلاف الأعياد يحتفل بها على مدى العمر. ووقف خلف إلهة الكتابة الإله تحوتي، إله الكتابة أيضاً، يفعل ما تفعله الإلهة سشات.

والفرس الزرادشتيون اعتقدوا، شأنهم شأن الهنود والفراعنة، بوجود شجرة الحياة في الجنّة. ورد في كتاب ونديداد (فصل 5) أن في الجنّة شجرة عجيبة تدعى بالزند (لغة الأفستا) "حوابة" وباللغة البهلوية "موميا" أي المروية بماء رائق. ويضيف كتاب ونديداد:«تأتي المياه الصافية العذبة من بحر يوئتكة إلى بحر ووؤركشة. وإلى شجرة حوابة، فتنبت هناك كل النباتات على اختلاف أنواعها»[1].

وشجرة الحياة هذه قصتها مشهورة في التوراة / سفر التكوين فهي رمز الخلود. «وقال الرب الإله: هوذا الإنسان قد صار كواحد منا، فيعرف الخير والشر. فلا يمدّن الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة ويأكل فيحيا إلى الأبد»، (تكوين 22/3). وهي في وسط الجنّة. (تكوين 9/2).

---

1 - تسدل، م. س، ص 92.



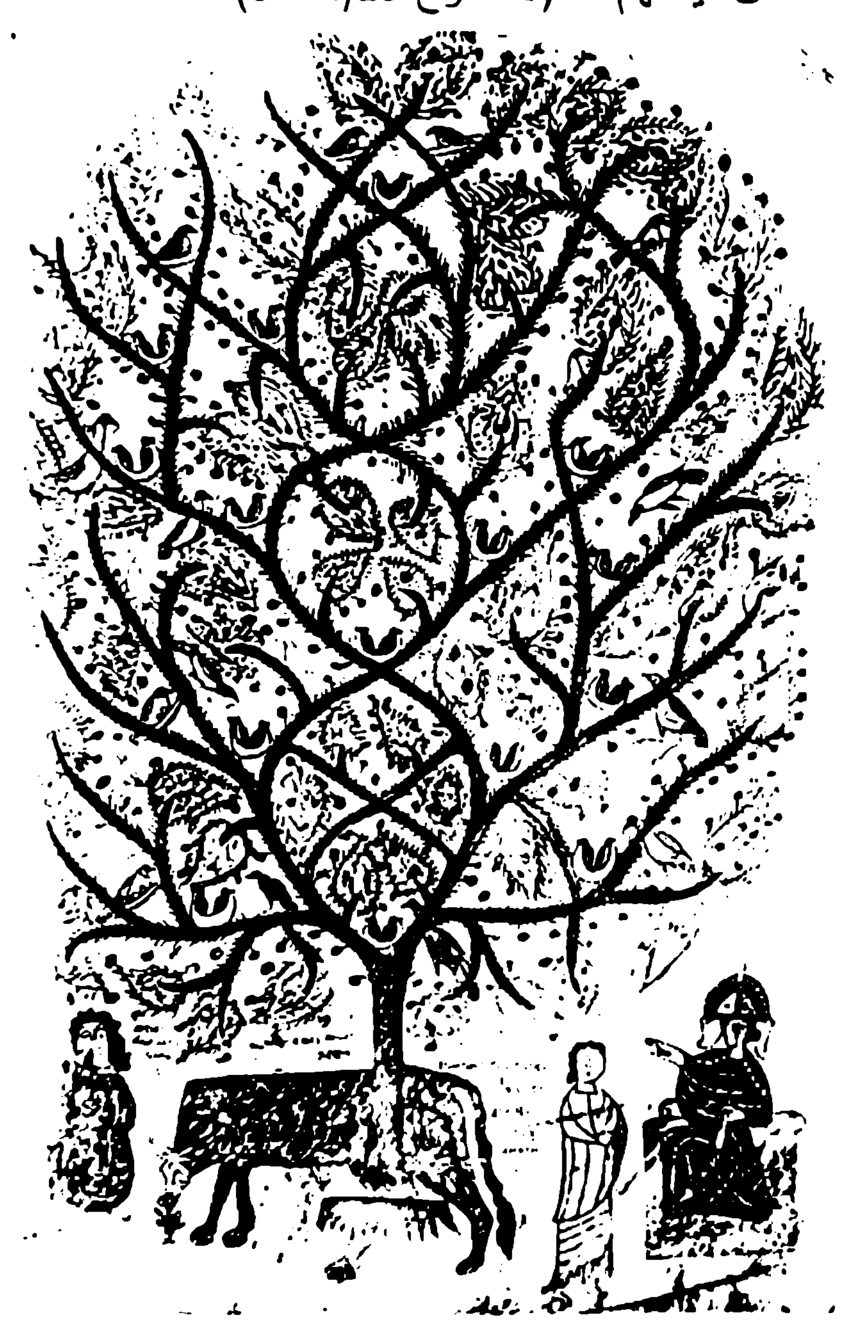
شجرة معرفة الخير والشرّ

ونجد لها وصفاً في الكتابات المنحولة. فسفر أخنوخ الأول يروي عنها: «وسط هذه الأشجار كانت شجرة ما شممت من قبل عطرها، ولا نال أحد هذه السعادة. وما كانت تشبه شجرة أخرى. كانت تنشر عطراً يتفوّق، برائحته، على كل الطيوب. ورقها، زهرها والشجرة نفسها لا تذبل أبداً. ثمرها جميل ويشبه عناقيد النخل»، (1 أخنوخ 4/24 – 5) [1].

وعن هذه الشجرة يجيب ميخائيل الملاك عن أسئلة أخنوخ بالقول: «أما الشجرة المعطّرة، فلا يحقّ لبشر أن يلمسها قبل يوم الدينونة العظيمة الذي يرى العقاب الشامل والتتمة النهائية. فللأبرار

1 - الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 51.

والصدّيقين يُعطى من ثمرها. أما المختارون للحياة فينالونـــه طعامــاً. ويُعاد غرسها في موضعٍ مقدّس قرب بيت الله الملك الأبدي. فيفرحون فرحاً كبيراً ويهلّلون ويدخلون إلى المعبد، وتكـــون عطـــور الشـــجرة عليهم، فتكون حياتهم طويلة على الأرض ولا ينالهم عذاب ولا جـــراح ولا ضربات خلال أيامهم»، (1 أخنوخ 4/25 – 6) [1].



شجرة الحياة في رؤيا دانيال

---

1 – م. ن، ص 51/2.

وفي التراث والكتابات المسيحية اعتبرت شجرة الحياة رمزاً للمسيح رأس الكنيسة وسرّ حياتها[1]. وبعض الكتابات المسيحية المنحولة تتحدّث عنها. وأبرزها رؤيا بولس، حيث يرد: «وإذ دخلنا أكثر إلى الأمام، رأيت شجرة كانت جذورها تُجري ماءً: هناك كان نبع الأنهار الأربعة. وكان روح الله يرتاح على تلك الشجرة، وعندما كان يهبّ تجري المياه. وقلت: يا سيّد، أهذه الشجرة تُجري المياه؟. فقال لي: في البدء قبل أن تظهر السماء والأرض، حين كان كل شيء غير مرئي، كان روح الله يرفّ على المياه. ثم عندما ظهرت السماء والأرض بأمر الله، ارتاح الروح على تلك الشجرة: ها هو السبب في أن المياه تتدفّق من الشجرة حين تهب الروح»[2].

وأوصاف روايات المعراج (معراج محمد فصل 39) تتطابق مع ما يرد في رؤيا بولس (عن نبع أنهار الجنّة الأربعة...).

وشجرة الحياة الموجودة في وسط الفردوس من المسلّمات الإيمانية في المسيحية. فالقديس توما الأكويني معلّم الكنيسة وفيلسوفها يسلّم بوجودها ووجود أخنوخ وإيليا في الجنّة[3]. وتعتبرها الكنيسة رمزاً لصليب المسيح. فالكنيسة المارونية مثلاً تنشد في القدّاس قائلة: «إننا نحيي ذكرى ارتفاع صليبك ونهتف قائلين: يا شجرة الحياة التي غُرست وسط الفردوس وصارت في الأرض خشبة الخلاص لجميع الراجين»[4].

---

1 - ملطى، التكوين، م. س، ص 62.

2 - قزّي، الرؤى، م. س، ص 227.

3- Weil, Ibid, p32.

4 - كتاب القدّاس، م. س، ص 608.

وإلى شجرة الحياة، يتحدّث القرآن وروايات المعراج عن أشجار أخرى في الفردوس (معراج محمد فصل 44)، كالنخيل والرمّان والعنّاب، ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾، (الرحمن 68). ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾، (المؤمنين/19). وهو ما نجده أيضاً في كثير من الكتابات القديمة. فالنصوص الفرعونية، مثلاً، تذكر أشجار العنب والنخيل في الجنّة[1]. كما يرد ذكرى شجرتَي الزيتون والتين على أنهما في حقول السلام أي الجنّة المصرية[2]. وفي القرآن تكريم لهاتَين الشجرتَين ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ۞ وَطُورِ سِينِينَ﴾، (التين/1 – 2).

وفي رؤيا بولس نجد وصفاً مماثلاً لأشجار الجنّة، إذ يرد:«وطفت بعيني بهذه الأرض. ورأيت نهر لبن وعسل: على ضفّتي هذا النهر كانت تنمو أشجار ملأى ثماراً، كلٌ من هذه الأشجار تنتج إثنتي عشرة مرّة في العام. وتحمل أنواع ثمار مختلفة (...). رأيت فيها أشجار نخيل من عشرين ذراعاً، وأخرى من عشر. كانت هذه الأرض تلمع سبع مرّات أكثر من الفضّة. كانت الأشجار ملأى ثماراً من الأصل إلى التاج. وعلى أشجار النخيل هذه كانت تنمو كرمة معرّشة بآلاف الأفنان وآلاف العناقيد على كل قضيب.

وقلت للملاك: لِمَ تحمل كل شجرة آلاف الثمار؟ فأجابني، لأن الرب يفيض بوفرةٍ عطاياه على كل الذين يستحقّونها والذين هم هناك أماتوا الجسد بمبادرتهم الخاصة عندما كانوا في العالم»[3].

وتقول روايات المعراج إن أغصان شجر الجنّة، ولا سيما شجرة

---

1 – أبو رحمة، م. س، ص 167.

2 – م.ن.

3 – قزي، الرؤى، م. س، ص 210.

طوبى من الياقوت والزمرّد. وملحمة جلجامش تصف جنّة أشجار الجواهر، تقول:

عندئذٍ رأى أمامه أشجاراً
قد حملت جواهرَ كثاراً
ألفى من الأشجار ما ثماره العقيق
تدلّت الأعناب من أغصانها
لها بريق
رأى من الأشجار ما ثماره اللازورد
وأبصر الشوك الذي ثماره الجواهر السنيّة»[1]

ويتحدّث القرآن وروايات المعراج عن ثمار أشجار الجنّة وهي طعام أهلها. ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، (المؤمنين/19).

﴿أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ۝ فَوَاكِهُ وَهُم مُّكْرَمُونَ۝ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾، (الصافات/41 – 43). ولا يقتصر طعام أهل الجنّة على الفاكهة، فهناك لحوم الطيور أيضاً: ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾، (الواقعة/21).

وفي التصوّر الفرعوني للجنة، نرى ان طعامها مماثل. ففي كتاب الموتى ورد: «سوف يمنح هبات اللحم والدخول إلى حضرة الإله أوزيريس ومستقرّاً أبدياً في حقول السلام»[2].

ونرى في المقابر المصرية الكثير من لحم الطير والفاكهة وغيرها مصوّرة كطعام للمتوفّين.

---

1 – فاضل، م. س، ص 331.
2 – أبو رحمة، م. س، ص 168.

ويصف القدّيس أفرام الســرياني (306 – 373 م). فــي منظومــة الفردوس أثمار الجنّة كما يلي:

وثماراً من كل طعم

في مطال اليد

نظمت واحدة إلى أخرى

تدنو على مزيتها[1]

والأشجار في فردوس القديس أفرام تتدلّى للآكلــين وللمتســلّقين، تماماً كما في روايات المعراج (معراج محمد فصل 47)، يقول أفرام:

«إن شئت أن تترقّى الشجرة

تحدّبت أغصانُها درجاً أمام قدميك

تغريك بالاتكاء إلى صدرها»[2]

ويتحدّث القدّيس باخوميوس (286 – 346 م)، عمّا رأى من أشجار الفردوس أثناء أحد معاريجه التي تناولناها في الباب الثــاني/الفصــل الثاني، فيقول: «ليس في الفردوس شجرة أو نبات قطّ خالياً من الثمــر، بل الجميع يثمر بوفرة. والثمر ذو رائحة زكيّــة عطــرة. بحيــث لا يستطيع إنسان أن يتحمّل شذاها إن لم يكُن قد حصل على نعمــة مــن الله»[3].

وأمية بن أبي الصلت، الشــاعر الجــاهلي تحــدّث عــن الجنّــة وأشجارها وثمارها وأطعمتها بأوصاف ومفردات وألفاظ نراها تتكــرّر

1 – إفرام السرياني، منظومة الفدروس، ترجمة روفائيل مطــر، لبنــان، جامعــة الكسليك، 1980، ص 149 – 150، نشيد 4/9.

2 – م. ن، نشيد 3/9، ص 148/9.

3 – فيليه، م. س، ص 115.

في القرآن، يقول:

بدانيــةٍ مــن الآفــات نــزهٍ براء لا يرى فيهــا نعــيمُ[1]
ونخلٌ ساقطُ القنــوات فيــه خلال أصوله رُطبٌ قمــيمُ[2]
وتفــاحٌ ورمــــانٌ وتــينٌ ومــاءٌ بــاردٌ عــذب سـليمُ
وفيها لحــمُ ســاهرةٍ وبَحــرٍ وما فاهوا بــه لهــمُ مقــيمُ[3]

أنهار الجنة

تتحدّث روايات المعراج عن أنهار الجنّة التي تنبــع مــن تحــت شجرة طوبى (شجرة الحياة)، (معراج محمد فصــل 79). وأنهار الجنّة أربعة: النيل والفُرات وجيحون ودجلة (معراج محمد فصــل 33). وفي التوراة نجد الوصــف عينــه. وحتــى أســماء الأنهــار متطابقــة مــع بعــض الاختلاف:«وكان نهر يخرج من عدن فيسقي الجنّة، ومن هناك يتشعّب فيصير أربعة فروع. اسم أحدها فيشون. واسم النهر الثاني جيحون (...) واسم النهر الثالث دجلة (...) والنهر الرابع هو الفُرات»، (تكوين 10/2 – 15).

والمنبع السماوي للأنهار تصوّر سابق للأديان الســاميّة (اليهوديــة والمسيحية والإسلام). فالهنود تحدّثوا عن نهر الغانج السماوي. جــاء فــي المهابهاراتا عن صعود يوديشترا إلى السماء:«انظر، هنا يتــدفّق نهــر الغانج السماوي. فانزل فيه، وانزع منك النفس البشــرية فتبــرأ مــن

1 – الدانية: الجنّة . نزه: منزّهة.
2 – القنوات: مفردها قنو وهو العِذق بما فيه من رطب. والقميم: ما بقي من نبات.
3 – الصلت، أمية، م. س، ص 67/8.

الحزن...» [1].

والمصريون القدماء قالوا أن النيل يخرج من الجنّة. وبقيت أصداء هذه المقولة تتردّد حتى العصور الوسطى. فجوانفيل مرافق القديس/الملك لويس التاسع في الحملة الصليبية يقول في مذكّراته عن النيل إنه يخرج من الجنّة ليصدّر معه ثرواتها[2].

وترتبط أنهار الجنّة، وفقاً للقرآن وروايات المعراج، بالشراب المقدّم لأهلها.﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾، (محمد 15/47). وشجرة طوبى السابقة الذكر تنبع تحتها أنهار من خمر(معراج محمد فصل 39)، وأنهار الجنّة الأربعة النيل والفُرات وجيحان ودجلة واحد من عسل وثانٍ من لبن وثالث من خمر ورابع من ماء، (معراج محمد فصل 33).

وفي رؤيا بولس، نجد الأنهار عينها مع بعض الاختلاف في التسمية. إذ جاء:«وأربعة أنهار تحيط بها: واحد من عسل الآخر من لبن، الآخر من خمرة، الآخر من زيت، وقلت للملاك: ما هي هذه الأنهار حول المدينة؟ فأجابني: إنها الأنهار الأربعة التي تجري بغزارة للذين يسكنون في أرض الميعاد: نهر العسل هو الفيزون، نهر اللبن هو الفُرات، نهر الزيت هو جيحون، ونهر الخمرة هو دجلة، الذين لم يسرفوا في حياتهم الأرضية في هذه المواد، يغمرهم الله بهذه

---

1 - الملاّح، م. س، ص 308.

2- Weil, Ibid, p32.

الخيرات»[1].

وشراب أهل الجنّة عند مار أفرام السرياني (ت373 م)، هو الخمرة. وكما في القرآن، فمَن صام عنها في حياته الدنيوية نالها بغزارة وسخاء في النعيم. يقول إفرام في منظومة الفردوس:

«مَن صام عن الخمرِ زاهداً
هفّت إليه دوالي الفردوس
واحدة فواحدة تنيله عنقودها»[2].

وتصف رؤيا بولس أنهاراً أخرى من العسل واللبن «وطفت بعيني بهذه الأرض، ورأيت نهر لبن وعسل»[3].

وقبل الكتابات اليهودية والمسيحية المنحولة، تصوّر قدماء المصريين شراب أهل الجنّة، فكان عندهم لبناً وجاء في كتاب الموتى: «لتسمح هناك بإعطائي اللبن[4] وكذلك جعة (بيرة) حيث يشربون في جنتهم كؤوسها»[5] ويلتقي التصوّر القرآني والفرعوني حول الآنية المستخدمة للشراب، ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ۝ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾، (الواقعة 17/56 – 18). يقول الطبري مفسّراً: «الكوب هو نوع من الأباريق، إلا أن للأباريق آذاناً، أما الأكواب فليس لها مثل هذه الآذان، والكوب هو أيضاً ما اتسع رأسه ولم يكن له خرطوم»[6].

---

1 – قزي، م. س، ص 212.
2 – إفرام، م. س، نشيد 18/7، ص 119 – 120.
3 – م.ن، ص 210.
4 – أبو رحمة، م. س، ص 168.
5 – م.ن.
6 – الطبري، تفسير، م.س، نفس آية 18 من سورة الواقعة.

والصفات هذه تنطبق تماماً على الكأس أو الكوب كما نراه في الرسوم والنقوش المصرية، والذي ينهل منه المتوفى شراب الجنّة.



وفي الشعر الجاهلي وصف لأنهار الجنّة وشراب أهلها. يقول أمية بن أبي الصلت، من قصيدة ذكرناها سابقاً:

فذا عَسَلٌ وذا لبن وخمرٌ   وقمحٌ في منابته صريمُ[1]

كأس لا تصدع شاربها   يلذُّ بحسن رؤيتها النديمُ[2]

---

1 - الصريم: المصروم. المقطوع. وفي القرآن عن أهل الجنّة: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۞ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۞ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ۞ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾، (القلم 17/68 - 20).

2 - وأنهار من خمر لذّة للشاربين، (محمد 15/47).

تصفّق في صحاف من لجينٍ ومن ذهبٍ مباركـةٍ رذومُ[1]
إذا بلغوا التي أجـروا إليهـا تقبّلهم وحُلّـل مَـن يصـومُ
وخفّقت النـذور وأردفـتهم فضول الله وانتهت القسومُ[2]

الحوض أو الكوثر

يتحدّث القرآن / سورة الكوثر وروايات المعراج (معراج محمد فصل 48) عن الحوض أو النبع أو النهر الذي اختص الله به محمد. ونجد مثيلاً له في الكتابات المسيحية المنحولة: البحيرة الخاصة بالمسيح، والتي يعمّد فيها مختاريه. جاء في رؤيا بطرس:«في ذلك الوقت، سوف أعطي مختاري وأبراري ما سيطلبون، من دون أن يكون هناك عقاب. وسوف أمنحهم معمودية غالية للخلاص، في البحيرة المدعوّة أكيروزي، في جنّة الصالحين. سيكون لهم نصيب عدل مع قدّيسيّ»[3].

وفي رؤيا بولس وصف للبحيرة عينها، والتي خصّ بها المسيح أتباعه. تقول الرؤيا:«إذاك رفعني وحملني إلى خارج ذلك المكان. وإذا بي أرى نهراً كانت مياهه بيضاء أكثر من اللبن. وسألت الملاك: ما هذا؟ فقال لي إنها بحيرة أكيروزي، حيث مدينة المسيح. ليس مسموحاً للجميع بدخول هذه المدينة. فهنا تمرّ الدرب التي تقود إلى الله. لنتصوّر أن زانياً كافراً، يندم ويهتدي ويؤدّي توبة لائقة. ما أن يفارق جسده، حتى يُقاد أمام الله، ثم يُعهد به، بأمر من الله، إلى الملاك ميخائيل، ليغطّسه هذا الأخير في بحيرة أكيروزي ويقوده من بعد إلى مدينة الله،

---

1 - صحاف: نوع من الأوعية. رذوم: ممتلئة.
2 - الصلت، أمية، م. س، ص 68/9.
3 - قزي، الرؤى، م. س، ص 189.

قرب الذين لم يرتكبوا خطايا قط»[1].

الجبال

تتحدّث روايات المعراج والمأثورات الإسلامية (الأحاديث) عن عدد من الجبال بعضها في الجنّة وآخر يحيط بالأرض. وأبرز هذه الجبال جبل قاف (معراج محمد فصل 63 و 68). أخرج السيوطي عن عبدالله بن يزيد قال:«جبل قاف محيط بالأرض من زمرّدة عليها كتف السماء»[2]. وفي معراج محمد فصل 63: أعلم أن هذه الأرض التي نحن عليها ممتدّة فوق ظهر حوت، ومتّصلة من كل جانب بجبل قاف الذي يغلّفها ويحيطها».

ويعيد بعض الباحثين أسطورة جبل قاف إلى أصول يهودية. يقول المستشرق تسدل:«وأصل حكاية جبل قاف ما جاء في أحد كتب اليهود المسمّى حكيكاه (باب 11 فصل 1) في تفسير الكلمة العبرية "لوهو" النادرة الاستعمال: ومعناها الفضاء. وقد وردت في سِفر التكوين: «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض توهو بوهو (خاوية خالية)»، (تكوين 1/1 -2).

ويقول كتاب حكيكاه: توهو هو الخط الأخضر الذي يحيط بجميع العالم قاطبة، ومنه تنبعث الظلمة. وأصل كلمة خط بالعبرية *Qav* قاف[3]. والخط الأخضر "قاف" تحول في المأثورات والأحاديث الإسلامية إلى جبل قاف.

---

1 - م.ن، ص 211.

2 - السيوطي، الهيئة السنية، م. س، ص 123.

3 - تسدل، م. س، ص 55.

ونجد لجبل قاف مثيلاً في الأساطير الهندية. إنه جبل ميرو المحيط بالأرض. تقول المهابهاراتا أن يوديشترا، بعد اعتزاله المُلك، توجّه مع إخوته نحو هذا الجبل، بعد أن اجتازوا العديد من السهول والجبال والوديان. ويوديشترا هو الوحيد الذي بلغ قمة جبل ميرو، في حين سقط أخوته على الطريق. ومن قمّة هذا الجبل صعد إلى السماء. تقول المهابهاراتا: «ثم قصدوا الشمال بعدئذ، وتابعوا طريقهم، فبلغوا جبل هيمافات الشاهق، فاعتلوه. وإذ انحدروا من قمته واجهتهم كثبان ضخمة، ومن بعيد طالعهم أعلى ما رأوا من القمم، قمة ذلك الجبل الأسطوري، جبل ميرو.

ولقد قصدوه، وارتقوه بعزيمة وتصميم، وبما شحذ إرادتهم من قوّة اليوغا، ولكن النهج خذل بعضهم. فسقط»[1].

وإضافة إلى جبل قاف تتحدّث روايات المعراج، والمأثورات الإسلامية عن الصخرة التي تحمل الأرض (معراج محمد فصل 62). والصخرة هذه تذكّر بحجر الزاوية الذي يحمل الأرض المذكور في الكتابات والأساطير اليهودية. ففي سفر أيوب من العهد القديم، يسأل الله أيوب: أين كنتَ حين أسستُ الأرض(...)؟ على أي شيء غُرزت قواعدها، أم من وضع حجر زاويتها»؟، (أيوب 4/38 – 6).

وجاء في كتاب أخنوخ الأول أن هذا الأخير رأى حجر زاوية الأرض. (1 أخنوخ 18 /1)[2].

وحجر الزاوية هذا يشكّل جزءاً من الإرث الشرقي المشترك

---

1 – الملاح، م. س، ص 300.

2 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 44.

القديم. وهو من أصول النظام الفلكي (الكوسمولوجيا) الكنعاني والبابلي القديم.

وبالإضافة إلى هذا الحجر، يصف كتاب أخنوخ الأول جبالاً وأحجاراً أخرى، وحيوانات تستند إلى هذه الأحجار. وهو ما نجد أشباهاً له في روايات المعراج.

فأخنوخ يرى سبعة جبال من الأحجار الكريمة:«تقدّمت فرأيت موضعاً يشتعل ليلاً ونهاراً، فيه سبعة جبال من الحجارة الثمينة: ثلاثة منها تنحدر نحو الشرق، وثلاثة نحو الجنوب. فالتي نحو الشرق كان حجرها الأول حجراً قرمزياً. والآخر لؤلؤة والثالث يشب. والتي نحو الجنوب كانت حجارتها بلون النار. والذي في الوسط ارتفع نحو السماء، كعرش الله، وكان من المرمر. أما رأس العرش فكان من لازورد»، (أخنوخ 6/18 – 8)[1]. والجبل الأخير يحمل الفردوس، وشجرة الحياة.

وفي معراج محمد (فصل 69) تمتدّ متفرّعات جبل قاف كأغصان نحو السماوات، وتستند عليها هذه الأخيرة.

وتتحدّث روايات المعراج عن الثور الذي يحملُ حجر الأرض، (معراج محمد فصل 62 و 68). وتسمّه بهيمون. وهو يذكّر، إسماً ووصفاً، بالثور في سفر أيوب:«أنظر إلى بهيموت، فإنه يأكل العشب مثل الثور(...) عظامه أنابيب من نحاس، وأضلاعه حديد مطرّق (...) إن طغى عليه النهر لم يحفل. هو مطمئن ولو اندفق نهر الأردن في فيه». (أيوب 15/40 – 24).

1 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 44.

ونجد في كتاب أخنوخ الأول وصفاً، أسطورياً لهذا الحيوان: «والتنين الذكر سمّي بهيموت. هو يشغل بصدر البرّية الخاوية، المسمّاة نداين. والواقعة شرقي الجنّة التي يسكنها المختارون والأبرار»، (1 أخنوخ 8/60) [1].

خاتمة: الجنة بين الإسلام والمسيحية

ولكن هل من علاقة تأثر مباشرة بين الجنّة في الإسلام والأوصاف التي سبقته إليها سائر الأديان؟ يستوقفنا في هذا المجال رأي للمستشرق تور أندريا في المقارنة بين الجنّة في الإسلام والمسيحية. وآخر للباحث أبي موسى الحريري.

يقول تور أندريا *Tor Andrea*: «إن مفاهيم القرآن المَعَادية (الإسكاتولوجية) قريبة الصلة بالمفاهيم الدينية التي كانت مسيطرة في الكنيسة السريانية في زمن محمد وقبله[2]».

ويقول أبو موسى الحريري، بعد مقارنة بين الجنّة القرآنية وفردوس مار أفرام: «لا أقول إن القرآن العربي نقل مباشرة عن مار أفرام السرياني أو عن سواه، ولا أقول إن محمداً كان مطّلعاً على شوارد الجنّة النصرانية وأوصافها كلّها... بل إن أفكار مار أفرام كانت شائعة في الكنيسة السريانية النصراينة، ومعروفة لدى جميع آبائها وكتّابها. والصلة بين القرآن ومؤلفات الكنيسة السريانية لم تكن فقط نتيجة جو عام عاش فيه محمد وأخذ عنه، بل كانت بواسطة تعاليم

---

1 – م.ن، ص 92/3.

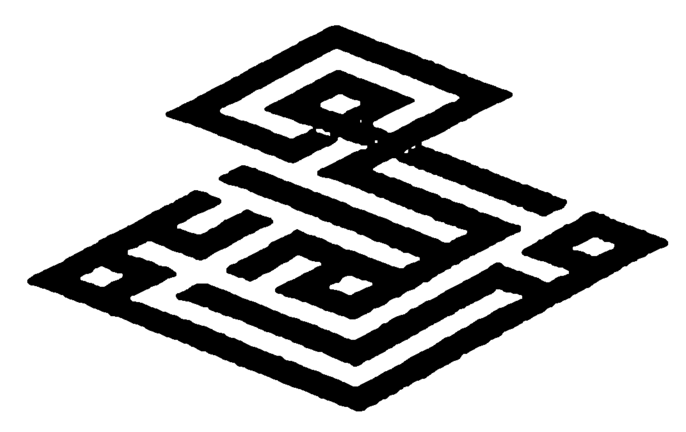
2- Tor Andrea, Les origines de l'Islam et le christianisme, p 145.

ونصوص عرفها شفهياً وكتابة على السواء، وعرفها بواسطة معارفه الشخصية واحتكاكه المباشر ببعض مؤلفات السريان»[1].

أما نحن فلا نعلّق للتو على هذا الاستنتاج. ومما لا شك فيه أن الصلة بين القرآن ومؤلفات الكنيسة السريانية أمرٌ يتطلّب المزيد من البحث والتعمّق. والدراسة المقارنة بين النصوص. ما يتجاوز إطار دراستنا هذه، ويخرجنا عن السياق.

ولا يقلّ وصف الجحيم أهمية وحجماً عن وصف الجنّة فالترغيب والترهيب ضدّان يتكاملان. والضدّ يظهر حسنه الضدّ.

وسنعمد في الفصل التالي إلى عرض ودراسة الجحيم في الإسلام وفي ما سبقه من أديان.



1 - الحريري، أبو موسى، قس ونبي، لبنان، دار لأجل المعرفة، ط15، 2005، ص 231.

الباب الثاني

الفصل السابع

الجحيم في الإسلام والأديان السابقة

مواضيع الفصل السابع / الباب الثاني:

- رؤيا الجحيم في التراث الرافدي
- الجحيم في الآداب الڤيدية والهندوسية
- الجحيم عند الفراعنة
- رؤيا الجحيم في الكتابات اليهودية
- رؤيا الجحيم في المعراج الفارسي
- رؤيا الجحيم في التراث المسيحي
- الجحيم في الشعر الجاهلي

كما تتوسّعُ رواياتُ المعراج وتستفيضُ في وصفِ الجنّة وأفراحها ومباهجها وملذّاتها، كذلك فهي لا تُغفِل وصف الجحيم وناره وعذاباته.

والخطوط الكبرى لوصف الجحيم، في هذه الروايات، هو ما رسمه القرآن الذي وعد المؤمنين، وحذّر الكافرين وهدّدهم.

رؤيا الجحيم في التراث الرافدي

ولكن زيارة الجحيم ورؤياه ليس بالأمر الجديد. فغالبية الأديان السابقة للإسلام تحدّثت عن هذا الأمر. ومن أقدم ما وصلنا في هذا الشأن نصوص ما بين النهرين. ويعود أقدمها إلى الحضارة السومرية. وأبرز هذه النصوص، أو الأساطير، هو نزول إنانا (عشتروت) إلى العالم الأسفل وزيارتها للجحيم. وتعتبر هذه الأسطورة واحدة من أهم الأساطير السومرية، إن لم تكن أهمّها على الإطلاق. ويعود سبب نزول إنانا، كما يبدو من الرواية، إلى طموحها الهائل في السيطرة على جميع العوالم (الأرضي والأعلى والأسفل) [1].

وقبل أن تدخل العالم الأسفل، طلبت من وزيرها تشوبر قائلة: «إنني الآن ذاهبة إلى العالم الأسفل، وعند تأخّري ثلاثة أيام، فهذا يعني أنني في مصيبة، فاملأ السماء من أجلي»[2].

وتروي الأسطورة مراحل زيارة إنانا للعالم الأسفل. وما رأته

1 - الماجدي، خزعل، إنجيل سومر، عمّان، الأهلية للنشر، ط1، 1998، ص 110.
2 - م.ن، ص 111.

هناك، وكيف عُذّبت في الجحيم:«وما أن وصلت حدّقوا بعيونهم فيها، عيون الموت، وبكلماتهم، الكلمات التي تعذّب الروح.. حوّلوا إنانا العارية إلى جسد هامد، وعلّقوها على عمود عارية، تلفح جسدها ريح الجحيم»[1].

وتعيد الحضارات التالية للسومرية رواية هذه الأسطورة. وقد عرفت عند الأشوريين بِ "نزول عشتار إلى الجحيم" لكي تجلب من هناك تمّوز عشيق شبابها، والذي يُذكر اسمه وموته والوعد بقيامته في الأبيات الأخيرة من القصيدة[2]. وتصف القصيدة الآشورية الأمراض التي أطلقت على عشتار في الجحيم، تقول أريشكيكال سيدة الجحيم لخادمها:«إذهب يا نمتار واسجنها في بلاطي،

وأطلق الأمراض الستين على عشتار:

أمراض العيون على عينيها

أمراض الأذرع على ذراعيها

أمراض الأرجل على رجليها

أمراض القلب على قلبها

أمراض الرأس على رأسها

ضدّها كلّها أطلق الأمراض الستين»[3].

وتصف هذه القصيدة أبواب الجحيم السبعة التي اجتازتها عشتار.

وفي الكتابات البابلية والسومرية، نصّ آخر يروي النزول إلى الجحيم. ويصف ما فيه من أهوال وعذابات. إنه ملحمة كلكامش. فهي

---

1 - م. ن، ص 115.

2 - لابات، م. س، ص 311.

3 - م. ن، ص 315.

تروي نزول أنكيدو صديق كلكامش إلى الجحيم وانحباسه فيه. ويصف أنكيدو لصديقه ما حلّ به في الجحيم:«جسمي الذي لمسته، قد أكله الدود. مثل الثوب القديم، جسمي الذي لمست مليء بالتراب»[1].

ويمضي أنكيدو في وصف عذابات أهل الجحيم: «سكّانها قد حرموا الضياء، حيث التراب زادهم والطين طعامهم يحيون في الظلام، لا يبصرون النور.

بصرت بالملوك والحكّام، تيجانهم شهدتها قد نزعت وكُدّت في ركام، أجل رأيت العظماء، أولئك الذين كانوا يلبسون التيجان، ويحكمون الأرض... في مندثر الأزمان»[2].

وتروي أسطورة بابلية ثالثة حُلُماً لأمير ملكي اسمه كوما رأى فيه الجحيم. وتصف هذه الأسطورة مخلوقات الجحيم العجيبة وعذابات مَن هم فيه.

«كان لنمتارو السرية رأس "كوريبو" (جنّي) ويدا إنسان وقدماه. وكان للموت رأس تنين ويدا إنسان ورجلا طير. وكان لشيدو الشرير رأس إنسان وقدماه، وهو يطأ برجله اليسرى تمساحاً. وكان لألوهبّو رأس أسد وأربع أياد وقدمان بشريتان(...).

وكان لما ميت رأس عنزة ويدا إنسان وقدماه. وكان "نيدو" بوّاب الجحيم ذا رأس أَسد ويدَي إنسان ورجلَي طائر (...)»[3].

وكان ثمّة إنسان جسمه أسود كالقار، ووجهه يشبه وجه الطائر أنزو(...) وكان برجله اليُسرى يطأ حيّة على الحضيض.

---

1 - الماجدي، إنجيل بابل، م. س، ص 234.
2 - فاضل، كلكامش، م. س، ص 306/7.
3 - لابات، م. س، ص 99.

إن الجحيم مليئة بالهلع...» (1).

إلى ذلك فالزواحف والعقارب والحيّات والديدان العملاقة التي نجد أوصافاً مفصّلة لها في روايات المعراج، (معراج محمد فصل 77 و 55 و 57 و 56)، كلّها تذكّر بالأساطير البابلية ما يعرف بالعماء البابلي (2).

وهكذا نجد رؤيا الجحيم وزيارته ووصف عذاباته أمراً مألوفاً في الكتابات الرافدية. وقد سبقت الأديان الساميّة/التوحيديّة إليه بألوف السنين.

الجحيم في الآداب القيدية والهندوسية

وفي الآداب القيدية في الهند، نصوص لا تقلّ عراقة وقدماً عن حضارة الرافدين. وتتناول رؤى للجحيم وزيارات وأوصافا له. ومن هذه النصوص المهابهاراتا. ففي صعوده إلى السماء يرى يوديشترا الجحيم ويزوره. ووصفه له، يذكّرنا بما نجد في روايات المعراج وفي الكتابات اليهودية والمسيحية القانونية والمنحولة. جاء في زيارة الجحيم:«وهناك لم يجد العشب الأخضر وإنما شَعراً امتزج به الدم والصديد ونخاع العظام.

الذباب والنحل اليعاسيب.
والدببة تقوم وتحطّ على الجثث النتنة
تحيط بها النار
غربان وكواسر مناقيرها كالحديد.
أشباح مدبّبة أفواهها، عطشى للدم.
تلال شاهقة كجبال فندهيا.

---

1 - م. ن، ص 100.

2- Weil, Ibid, p36.

جثث مقطّعة الأوصال.

أحشاؤها متناثرة في كل مكان.

نهر آسنة مياهه.

غابة أوراق نباتها قاطع الحدّ كالسكّين.

صحراء رمالها بيضاء حارقة.

صخور وحجارة من الحديد.

ومراجل مليئة بالزيت المغليّ»[1].

ورؤيا الجحيم وزيارته يردان مراراً في الكتابات الهندوسية، وعدد طبقات الجحيم فيها سبعة. بعدد أبواب الجحيم في الإسلام. وتزداد في كل طبقة درجة العذابات وقسوتها. وذلك تبعاً للخطايا التي يقترفها المذنبون.

الصورة التالية تمثل زيارة أحد الأولياء للجحيم[2] وما يرى فيه من أهوال وعذابات.



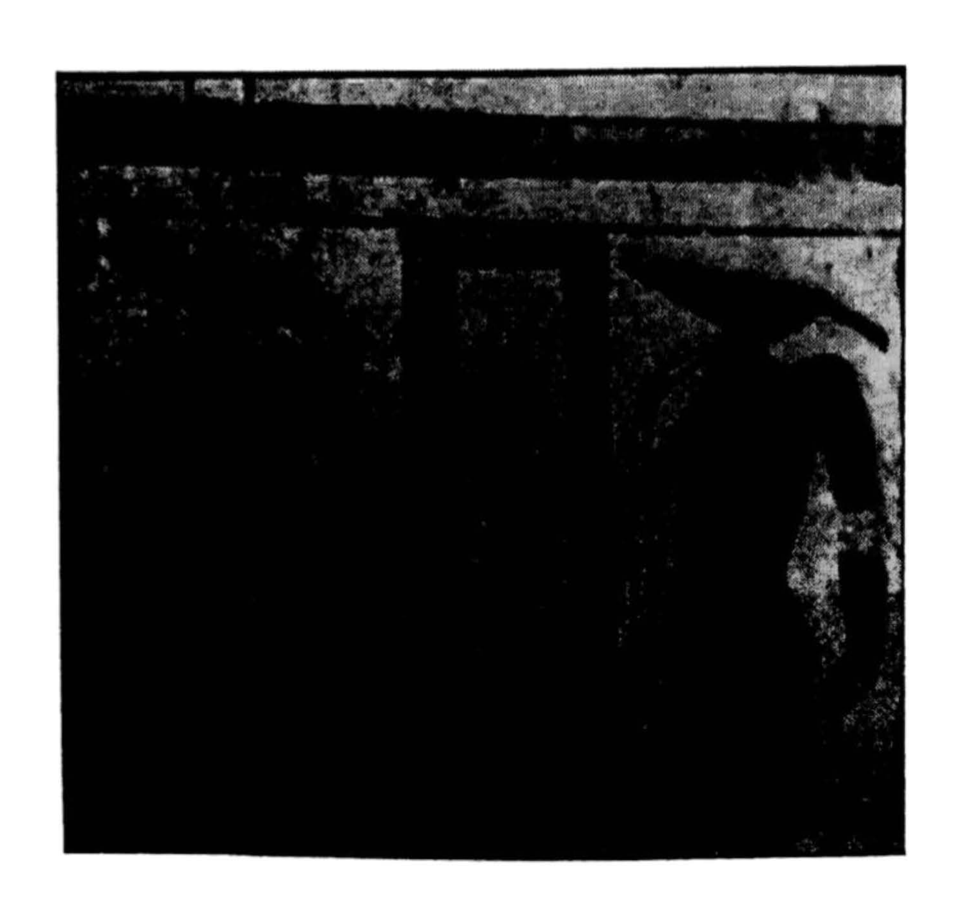
1 - الملاح، م. س، ص 306.

2- Vallet, Odon, Une autre histoire des religions, Paris, Gallimard, 2001, p 132.

الجحيم عند الفراعنة

وعقابات الجحيم وعذابات أهله التي يذكرها القـــرآن وروايـــات المعراج، نجد أشباهًا لها في الحضارة الفرعونية. ومع أنه من الصعب الجزم إذا ما كان المصريون القدماء يعتقدون بوجود جهنّم كمثوى أبدي للعصاة والكفار. ولكن الرسومات التي نجدها في المقـــابر والأهـــرام تصف وتصوّر أنواعاً من العقوبات ذكرها الإســـلام وســـائر الأديـــان الساميّة/التوحيديّة.

نجد في المقابر الفرعونية صـــوراً لمجـــرمين مـــوثقي الأيـــدي والأعناق، كمقبرتي رمسيس السادس ورمسيس التاسع في وادي الملوك في الأقصر. ومن هذه الصور:





أما مَن يقوم بشدّ وثاق هؤلاء فملائكة الجحيم. ففي صورة من مقبرة رمسيس السادس نرى الزبانية الإناث يقيدن المجرمين. أربعة من هؤلاء جاثين، والخامس واقف ليتمّ ربط أغلاله أيضاً.



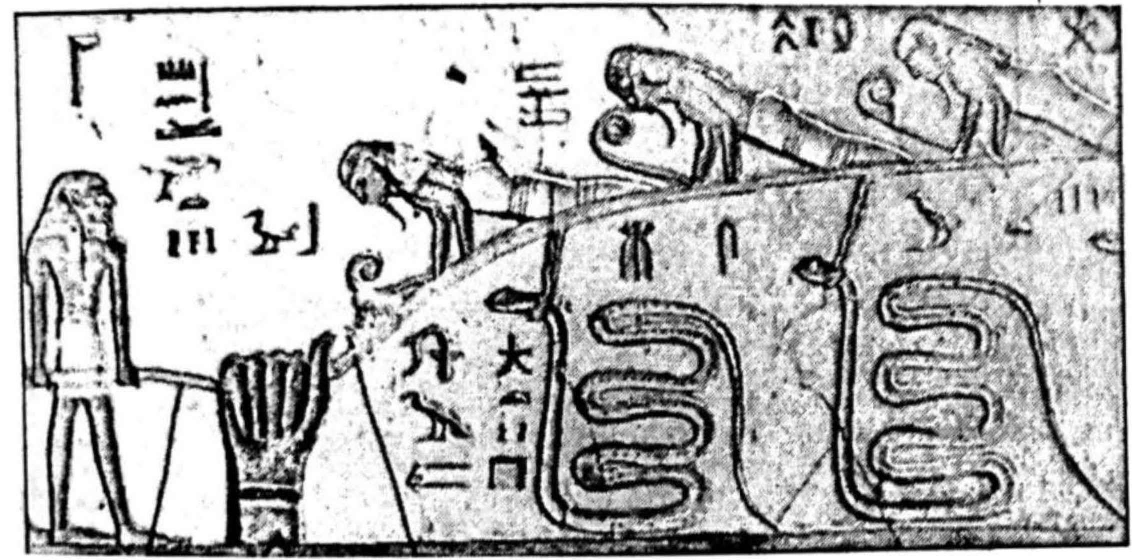
وفي القرآن ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾، (الإنسان/4). يقول القرطبي مفسّراً: «السلاسل القيود في جهنم، طول كل سلسلة سبعون ذراعاً»(1).

وفي آية أخرى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ۝ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ۝ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾، (الحاقة/30 – 32). ويشرح

1 – القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 3214.

القرطبي:«قيل يبتدره مائة ألف ملك ثم تجمع يده إلى عنقه وهو قوله فغلّوه أي شدوه بالأغلال ثم اسلكوا فيه سلسلة، وقيل تُدخل عنقه ثم يُجَر بها»[1].

وفي صورة أخرى نرى كيف يقيّد أربعة أشخاص الشيطان نفسه وهو متّخذ شكل ثعبان ويعملون على تكبيله. في حين نرى يداً مجهولة تساعدهم.



ويسوق الزبانية الكفّار إلى مصيرهم المحتوم، فينقلبون رأساً على عقب، كما نرى في صورة منقوشة في مقبرة رمسيس السادس.



1 - م.ن، ج2، ص 3214.

وفي صورة أخرى نرى الزبانية ممسكين بالكفّار والعصاة وهم منقلبون، رؤوسهم إلى أسفل، وأرجلهم إلى أعلى. وهو مشهد يتكرّر مراراً في المقابر المصرية. ومنها الرسم التالي من مقبرة رمسيس التاسع.



وكل ذلك يذكّر بالآية: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾، (الشعراء/227).

وفي آية أخرى: ﴿ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ۝ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾، (القارعة/9 – 11). يقول القرطبي مفسّراً: «هاوية لأنه يهوي فيها على أم راسه»[1].

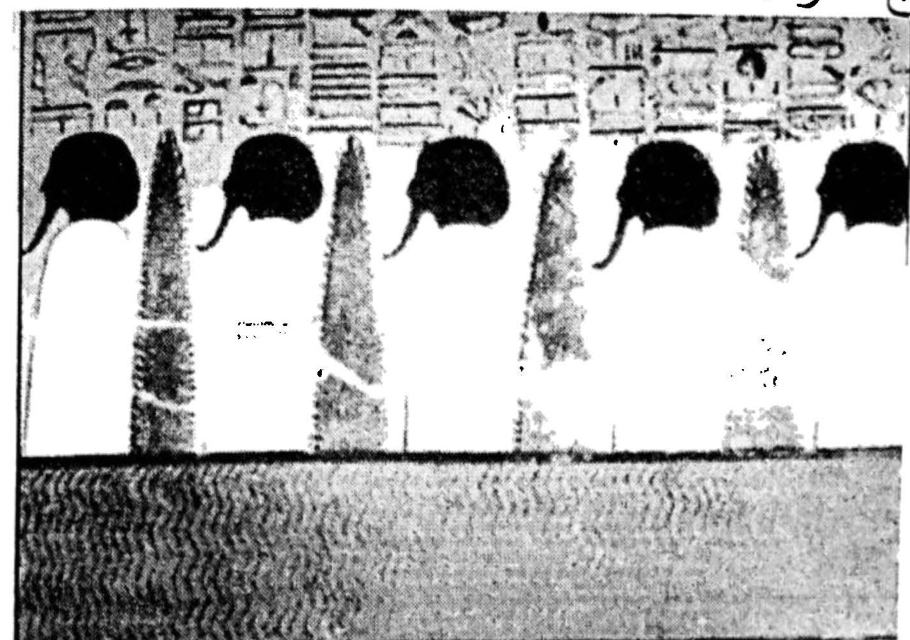
والنار مصير الكفّار كما جاء في الآية الأخيرة. وفي آية أخرى: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ ۝ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ۝ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾، (الهمزة/6 – 9).

وعمد النار الممدّدة نجدها في نقوش المقابر الفرعونية. مثل

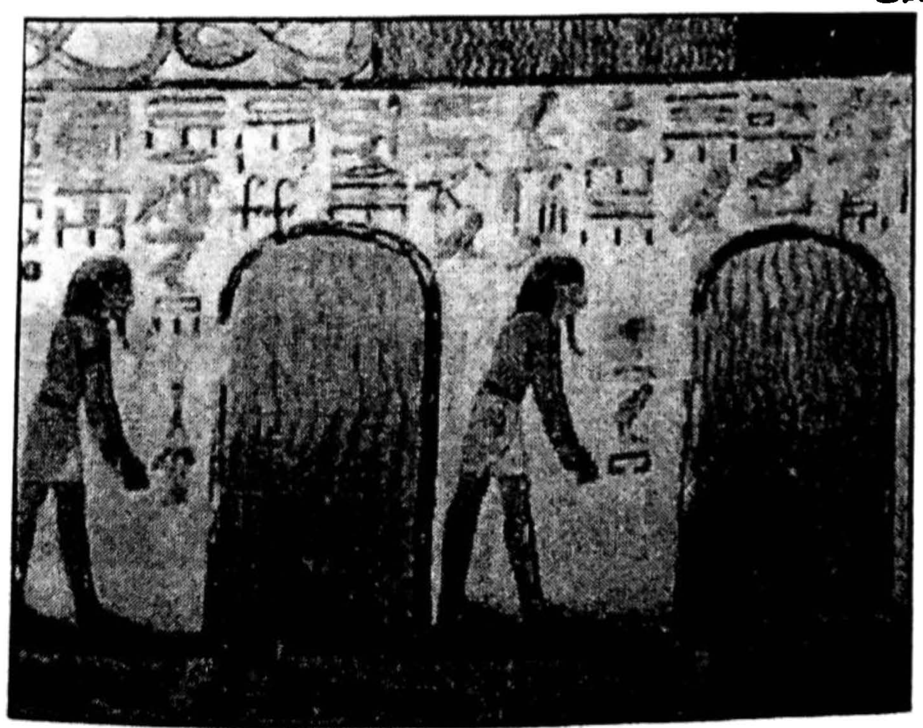
---

1 - القرطبي، م. س، ج2، ص 3367.

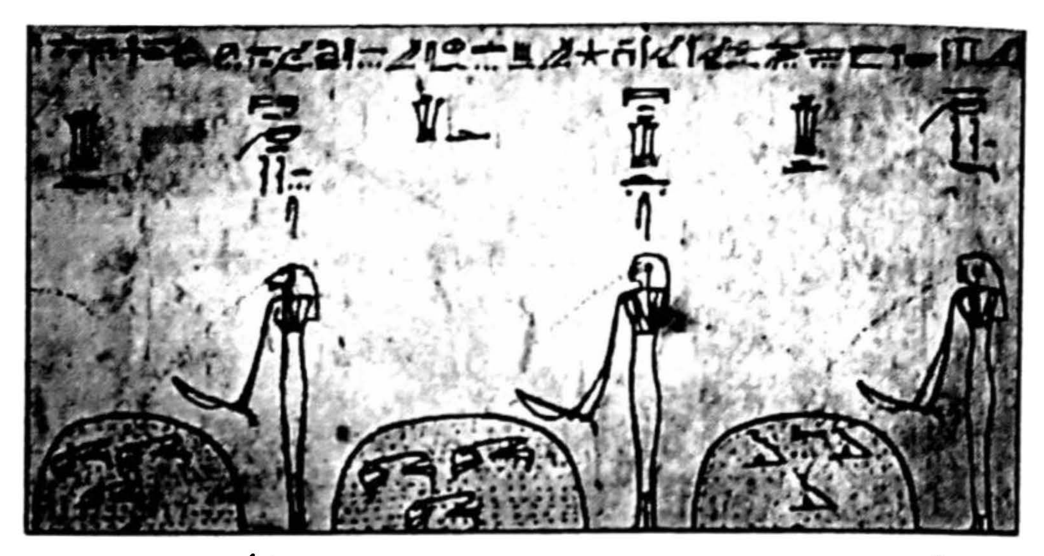
اللوحة التالية في حجرة الدفن في مقبرة سيتي الأول، حيث النار على شكل أمواج حمراء.



وفي صورة أخرى من المقبرة عينها تبدو النار على هيئة فخّـين أُعدّا للمذنبين



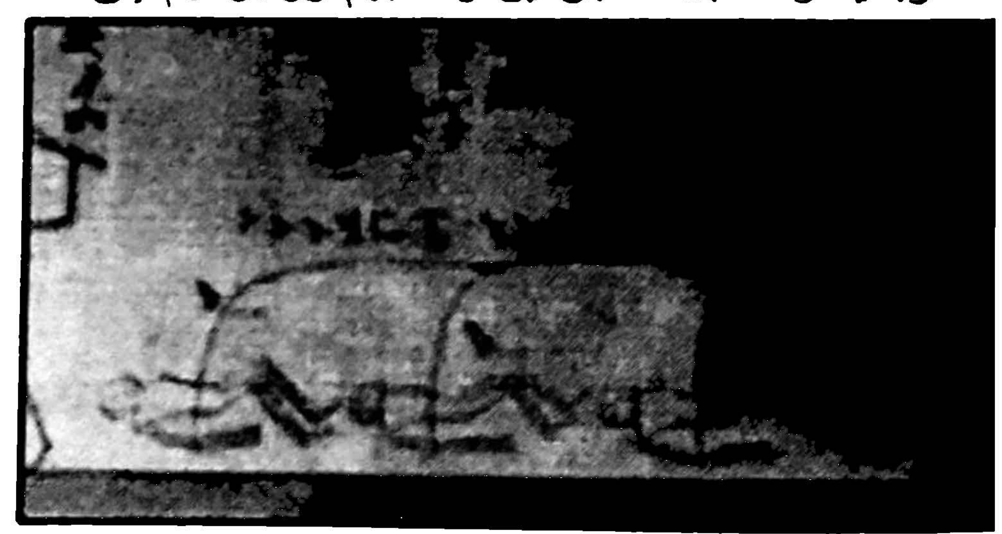
وفي لوحة أخرى تصوّر هذه النار نشاهد المذنبين وقد أُلقوا الواحد فوق الآخر في هذه النار. ووقف على هذه الأخيرة زبانية يحرسونها.



ما يذكّر بما جاء في سورة الشعراء: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾، (الشعراء/94). يقول القرطبي: «دُهوروا وألقي بعضهم فوق بعض»[1].

ونرى في الصورة السابقة الكافرين مطروحين في النار وجوههم إلى أسفل. وفي سورة النمل: ﴿فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾، (النمل /90).

وفي لوحة في مقبرة أمنحتب الثاني في وادي الملوك في الأقصر، نرى أحد الزبانية وقد كبّل المجرمين وسحبهم ووجوههم إلى أسفل.



وفي القرآن: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ﴾، (القمر/48).

1 - القرطبي، م. س، ج2، ص 2281.

كل هذه الصور والمشاهد تؤكد أن قدماء المصريين اعتقدوا بوجود نار في العالم الآخر يُلقى فيها المذنبون.

ويذكر محمد أبو رحمة أن كتاب أمدوات (تعتد الآخر)، المصري القديم ربط بين نار جهنم وبين لفظة "سقر" وهي كلمة مصرية. وقد أطلق على إله مصري قديم اسم "سقر" وكان إله الموتى. وعُبِد هذا الإله في مدينة منف وصار ربّ جبّانتها المعروفة إلى اليوم باسم سقارة. وكتاب "أمدوات" يذكر الإله سقر في الساعة الخامسة ويصوّره في هذه الساعة في الشكل الذي عرف به أي "الصقر" والتسميات العربية والفرعونية متطابقة. ويصوّر كتاب أمدوات قاع الساعة الخامسة بحراً من النار الحارقة والتي لا تستطيع حتى الآلهة الاقتراب منها»[1].

فكلمة "سقر" الفرعونية جمعت كما يبدو بين إله الموتى والعالم الآخر أو الجحيم.

أما في القرآن فقد ذكرت "سقر" مراراً على أنها الجحيم وناره: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ ۝ لاَ تُبْقِي وَلاَ تَذَرُ ۝ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ۝ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾، (المدثر/26 – 30).

يقول القرطبي مفسّراً عليها تسعة عشر «أي على سقر تسعة عشر من الملائكة يلقون فيها أهلها»[2]. فالتسعة عشر هم إذاً حرّاس جهنم "سقر". واللافت هنا أن منطقة سقر في كتاب "أمدوات" يحرسها تسعة عشر حارساً، وما زالت تُرى نقشاً بديعاً على جدران مقبرتي تحتمس

1 – أبو رحمة، م. س، ص 175.
2 – القرطبي، م. س، ج2، ص 3195.

الثالث وأونحتب الثاني بوادي الملوك في الأقصر[1]. وسقر "جهنّم" المأخوذة، على الأرجح، من الحضارة الفرعونية عرفها العرب قبل الإسلام. يقول أمية الشاعر الجاهلي السابق الذكر، واصفاً الجحيم:

فمنهم فَرِحٌ راضٍ بمبعثه   وآخرون عصوا مأواهم السقر[2]

رؤيا الجحيم في الكتابات اليهودية

تتوسّع روايات المعراج في سرد رؤيا الرسول، صلعم، للجحيم، خَلقه (معراج محمد فصل 11)، عقاربه (فصل 55)، بهائمه (فصل 56)، حيّاته (فصل 57)، حجارة الكبريت فيه (فصل 58)، بِحَاره المرّة (فصل 59)، مسكن الشيطان (فصل 60)، ناره (فصل 61)، أبوابه (فصل 71)، عذاباته (فصل 72) وغير ذلك.

والكتابات اليهودية والمسيحية القانونية والمنحولة بدورها توسّعت، وقبل روايات المعراج بمئات السنين، في هذه المواضيع والأوصاف.

فباروك يرى الجحيم وظلامه والحيّة والوحش:«وأراني الجحيم كان منظره مظلماً ودنساً. فقلت: مَن هي هذه الحيّة؟ ومَن هو هذا الوحش الذي يحيط بها؟ فقال الملاك: الحيّة هي تلك التي تأكل جسم الذين قضوا حياتهم في الشر وتغتذي منه. أما الوحش، فهو الجحيم الذي يكاد يشبهه...» (رؤيا باروك باليونانية 3/4 – 5) [3].

وفي الرؤيا عينها يتماهى بطن الحيّة مع الجحيم، فقال الملاك:

---

1 - أبو رحمة، م. س، ص 175.

2 - الصلت، م. س، ص 40.

3 - الفغالي، باروك، م. س، ص 127.

«بطن الحيّة هو الجحيم. وكرصاص يطلقه ثلاث مئة رجل. هكذا بطنها هو كبير»، (باروك 3/5) [1].

وتصوير الجحيم على هيئة حيّة أو وحش يشبهها له أصول ومصادر في الحضارة الرافدية. فعِلم الأبراج الكلداني والبابلي يتحدّث عن حيّة ضخمة تمتدّ على قبّة السماء إلى جانب الشمس والقمر وسائر الكواكب.

وكتاب أخنوخ الثاني (أو أسرار أخنوخ) يصف رؤيا هذا الأخير للجحيم وعذابات أهله كما يلي:«وخطفني هذان الرجلان من هنا وأصعداني إلى شمال السماء[2] وهناك أرياني موضعاً مرعباً. كلّ العذاب هنا في هذا الموضع والظلمة والضباب. فليس هناك نور بل نار مظلمة تشتعل دوماً. ونهر نار يسير إلى كل هذا الموضع. هناك البَرد والجليد. وسجون وملائكة قساة وجلفون. يحملون السلاح ويعذّبون بلا شفقة. فقلت ما أرعب هذا المكان! فأجابني الرجلان: هذا المكان يا أخنوخ قد هُيئ للأشرار الذين ينتهكون الأقداس على الأرض، يمارسون السحر والعرافة ويتبجّحون بأعمالهم، الذين يسلبون نفوس البشر في الخفاء، الذين يحلّون النير الذي رُبطوا به، الذين يغتنون بالجور بمال الآخرين، الذين أهلكوا بالجوع جائعاً كان بإمكانهم أن يشبعوه، الذين جرّدوا العراة (...) الذين ما عرفوا خالقهم، بل عبدوا آلهة باطلة، فصنعوا صوراً وعبدوا عمل أيديهم. لكل هؤلاء هُيئ هذا الموضع كميراث أبدي»، (2 أخنوخ 10/1 – 5) [3]. ويصف كتاب أخنوخ الأول

1 – م. ن، ص 129.

2 – تقع جهنّم وفقاً لمفهوم كتاب أسرار أخنوخ شمال السماء الثالثة وليس تحت الأرض.

3 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 221/2.

الجحيم وناره وأغلاله. وكيف يوضع المعذّبون في النار:«والتفتُّ إلى جهة أخرى من الأرض، فرأيت هناك هوّة عميقة تتقد فيها نار. فجاؤوا بالملوك والمقتدرين ليطرحوهم في هذه الهوّة العميقة. فرأيت هناك بعيني صناعة أدوات العذاب، وقيود الحديد التي تفوق الوزن. فسألت ملاك السلام الذي يرافقني: لِمَن تُهيّأ هذه القيود وهذه الأدوات؟ فأجابني تهيأ لجوقات عزازيل: يوقفون ويطرحون في هاوية كل عذاب، وتغطّى أسنانهم بحجارة قاسية، كما أمر رب الأرواح.

يمسكهم ميخائيل وجبرائيل ورفائيل وفنوئيل في ذلك اليوم العظيم، ويطرحونهم في أتون متّقد في ذلك اليوم، فينتقم رب الأرواح عليهم من عنفهم، لأنهم خدموا الشيطان وأضلّوا سكّان اليابسة»، (1 أخنوخ 16/54)[1].



عذابات الجحيم في التقليد اليهودي

1 - م.ن، ص 85/6.

ويصف كتاب أخنوخ الأول ملائكة العذاب يقول: «ورأيت هناك أجواق العقاب تمرّ وتحمل السياط وقيود الحديد والنحاس»، (1 أخنوخ 1/56) [1].

وملائكة العذاب هؤلاء، يقول عنهم القديس باخوميوس القبطي:«خلقهم الله بدون شفقة، لئلا يكون لهم على الأشرار عطف»[2].

ويرى أبو موسى الحريري أن اسمهم في القرآن "زبانية" قريب من الاسم الذي أطلقه عليهم القديس أفرام السرياني "شبايا"وهم وفقاً له الذين يدفعون الناس إلى الهلاك[3].

وتصف رؤيا إبراهيم بعض عذابات الخطأة والمذنبين:«ورأيت هناك الزنى والذين يرغبون فيه، والدنس وجسدهم ونار فسادهم في مناطق الأرض السُفلى. ورأيت هناك السرقة والذين يجرّون إليها، وثبات مجازاتهم. ورأيت هناك رجالاً عُراة، يتواجهون في عراهم مع الدمار الذي يسبّبونه لأصدقائهم، ومجازاتهم»، (رؤيا إبراهيم 5/24 – 8)[4].

ووصية إبراهيم، أو عهد إبراهيم، وهو نصّ منحول يعود إلى القرن الثاني م وضع في مصر، نجد فيه أيضاً وصفاً للنار وملائكة الجحيم وعذاباته:«ظهر ملاكان في مظهر مشتعل وعواطف لا شفقة فيها ونظر لا رحمة فيه. كانا يقودان ربوات النفوس، يضربانها بلا شفقة بأسواط من نار. فأخذ الملاك نفساً في يده. ثم قاد النفوس كلّها

---

1 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 87.

2 – الحريري، أبو موسى، قس ونبي، لبنان، دار لأجل المعرفة، ط15، 2005، ص 247.

3 – م.ن.

4 – الفغالي، باروك، م. س، ص 173.

بالباب الواسع، إلى الهلاك. تبعنا الملاكين نحن أيضاً، وولجنا الداخل عبر الباب الواسع. كان بين البابين عرشٌ مرعب في شكل بلّور يتّقد كالنار»، (وصية إبراهيم 1/12 – 4) [1].

وفي رؤيا موسى نجد وصفاً لعقارب الجحيم مطابقاً لما يرد في روايات المعراج (معراج محمد فصل 55 – 77). جاء في الفصل 42 من هذه الرؤيا. «هنا مُدّد الخطأة ووجوههم إلى الأرض، ورأى موسى ألفي عقرب تزحف عليهم فتعضّهم وتذيقهم أصناف العذاب، وهم يبكون بمرارة. ولكل عقرب سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف ناب. وفي كل ناب سبعون ألف جيب ممتلئ بالسم الناقع»[2].

وفي المدراش وصف لزيارة النبي موسى لجهنّم، حيث رأى بعض المعذّبين معلّقين من أجفانهم، وبعضهم من آذانهم، وبعضهم من أيديهم، والبعض الآخر من ألسنتهم، وبعض النساء من شعورهن، وبعضهن من أبدانهن بسلاسل من نار. ورأى كذلك بعض المعذّبين معلّقين في أرجلهم ورؤوسهم إلى الأسفل وأجسادهم ينهشها الدود. وبعض هؤلاء تعلو وجوههم آلاف العقارب وتلدغهم وتعذّبهم. ومن شدّة عذابهم تذوب عيونهم في محاجرها[3].

وجاء في نصوص يهودية أخرى: «إن في كل طبقة من طبقات الجحيم السبع سبعة أنهار من نار وسبعة أنهار من ثلج.

وكل طبقة أوسع بسبعين مرّة من السابقة. وفي كل منها نجد

1 – الفغالي، الخوري بولس، وصيات الآباء الاثني عشر، وصية إبراهيم، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2000، ص 204/5.

2- Weil, Ibid, p 37.

3- Cohen, Serbok, Holocaust Theoloy, London, 1989, p 121.

سبعين ألف غرفة. في كل غرفة سبعين ألف وكر في كل وكر سبعين ألف عقرب وفي كل عقرب سبعين ألف رأس في كل رأس سبعين ألف ناب وفي كل ناب سبعين ألف جيب ممتلئ بالسمّ الناقع»[1].

وفي رؤيا إيليا، وهو كتاب مفقود، لم يبقَ منه سوى ما نقله لنا أوريجانوس *Origène* أحد آباء الكنيسة نجد مشهداً يتكرّر في روايات المعراج (معراج محمد، فصل 79): «الزناة يعلّقون بفروجهم وأعضائهم التناسلية» [2]. وهو ما نجده في الكتابات الفارسية أيضاً.

رؤيا الجحيم في المعراج الفارسي

نجد في رواية المعراج الفارسي أردا ڤيراف وصفاً للجحيم مماثلاً لما في روايات المعراج. كعقاب الزناة مثلاً: «ورأيت أيضاً نفس امرأة معلّقة من ثدييها في جهنّم. فسألت: ما الذي اقترفه هذا الجسد، الذي تعاني نفسه من مثل هذا العقاب؟ فقال لي سروش التقي وأثيروا الملَك: هذه نفس امرأة تركت زوجها في العالم وأعطت ذاتها لرجل آخر. واقترفت جريمة الزنا»، (أردا ڤيراف فصل 13/24) [3].

ويصف المعراج الفارسي عذابات أخرى في الجحيم، وما يستوجب هذه العذابات. ويذكر أموراً تستوجب العذاب، لا تعتبر اليوم من الذنوب كالتحدّث على الطعام واستخدام الشعر المستعار. وهذا الأمر الأخير نجد أنه يستحقّ العقاب في بعض روايات المعراج. جاء في معراج النبي المنسوب لابن عباس: ورأيت فيها نساءً مسخت قروداً

1- Voline, Ibid, p 43.

2- Weil, Ibid.

3 - هورفتس، حكايا، م. س، ص 78.

في النار، سوداً كأنهن القطران. فقلت: مَن هؤلاء يا جبرائيل؟ قال: «هؤلاء اللواتي يصبغن شعورهن، ويغيّرن خلقة الله»[1].

رؤيا الجحيم في التراث المسيحي

تكثر الكتابات الرؤيوية عن الجحيم في المسيحية. وقد رافقت بداية نشوء المسيحية وانتشارها، وواكبتها عبر العصور. ولمّا تزل أوصاف الجحيم ترد في رؤى القديسين إلى اليوم كما سنرى. يذكر التقليد المسيحي أن يسوع عند موته، وقبل القيامة، نزل إلى الجحيم وسحق الموت وأخضع الشيطان ملك الجحيم.

وكانت عقيدة نزول المسيح إلى الجحيم جزءاً من قانون الإيمان الأساسي في المسيحية الأولى: «صُلب ومات وقُبر ونزل إلى الجحيم»[2]. وهي مذكورة بالنص الصريح في العهد الجديد. يقول القديس بطرس في رسالته الأولى «فالمسيح أيضاً مات مرّة واحدة عن خطايانا (...) مات بالجسد، وحيي بالروح وبشّر الأنفس التي كانت في حوزة سجن الجحيم»، (بطرس 18/3 – 19).

ويروي إنجيل نيقوديموس المنحول (القرن الثاني م) كيف هبط المسيح بنفسه إلى الجحيم. وفتح أبواب الموت. وأعاد آدم والأبرار إلى الجنة حيث كان ينتظرهم أخنوخ (إدريس)، وإيليا (إلياس)، اللذان لم يعرفا الموت. يقول هذا الإنجيل واصفاً زيارة المسيح للجحيم: واستولى الرعب على أمير الجحيم وعلى الموت ومأموريهما الكفرة، وقد رأوا

1 - نشرنا نص معراج النبي في الجزء الثالث من هذه السلسلة، فصل رؤية النار.

2 - ري مرميه، تيودول، نؤمن، تعريب الخوري يوسف ضرغام، الكسليك، جامعة الروح القدس، 1983، ص 226.

ذلك، مع خدّامهم القساة، عندما رأوا الضياء الباهر لنور قوي إلى هـذا الحد والمسيح مقيماً في مساكنهم (...) وصاحت بالمثل جوقات الشياطين كلّها، التي أصيبت بفزع مشابه، بخضوع خائف وبصوت إجماعي قائلة: «من أين أنت يا يسوع (...)؟ عندها حرم ملك المجد الجحيم من قدرته كلّها، وقاد آدم إلى جلاء نوره، ساحقاً في جلاله الموت تحت قدميه، وقابضاً على الشيطان»[1].

وتصف أناشيد سليمان (القرن الأول م) استقبال أهل الجحيم للمسيح، وتضرّعهم إليه ليخلّصهم منه:

«رآني الجحيم فقلق، وردّني الموت مع كثيرين معي عقدت بين موتاه اجتماع أحياء (...) هرع إلي الذين ماتوا، وصرخوا وقالوا: تحنّن علينا يا ابن الله. عاملنا بلطفك. حرّرنا من قيود الظلام افتح لنا الباب، لنخرج منه إليك لأننا نرى أن موتنا لا يدنو منك»[2].

وفي الكتابات الأورفية والهرمسية رواية لنزول أورفيوس *Orphée* إلى الجحيم مشابهة لنزول المسيح إليه[3]. والأورفية مذهب ديني يوناني ظهر في القرن السادس ق. م. ويتحدّث عن نزول أورفيوس إلى الجحيم ليقيم زوجته أوريديس *Eurydice* من بين الأموات[4].

ويبقى أن خلفية روايات النزول إلى الجحيم، أياً يكن مصدرها،

---

1 - شديد، إسكندر، الأناجيل المنحولة، تقديم ومراجعة أ. جوزف قزي، بيروت، دير سيدة النصر، ط2، 2004، ص 162/3.

2 - الدومنيكي، الأب أفرام، موشحات سليمان، أولى الأناشيد السريانية، بيروت، مطابع الكريم، 1994، ص 186.

3- Voline, Marc, Le livre secret de l'au delà, Paris, Albin Michel, 1995, p23.

4- Vallet, Odon, Une autre histoire des religions, Paris, Gallimard, 2001, p 133.

هي رغبة الإنسان الدفينة والعميقة في الانتصار على الموت.

وفيما يتعلّق بعذابات الجحيم، فيرجّح أن رؤيا بطرس (منتصف القرن الثاني م) هي أقدم نصّ يحاول أن يربط العقاب بالجريمة أو الخطيئة التي اقترفها المذنب. وذلك وفقاً لمبدأ تاليون *Talion* في القانون الروماني.

ومما جاء في هذه الرؤيا من وصف للعذابات: «بعد ذلك سيأتي الرجال والنساء إلى المكان الذي يستحقّون. سيشنقون باللسان الذي جدّفوا به على طريق الحق، وتبسط لهم نار لا تنطفئ لمعاقبتهم (...) سوف تشنق بالعنق وبالشعر وترمى في الحفرة النساء اللواتي ضفرن شعرهن، ليس لتجميل أنفسهن، بل بالأحرى للتحوّل إلى الزنى (...) وأيضاً رجال كانوا جامعوهن زانين، سوف يشنقون بالأفخاذ(...).

القاتلون وشركاؤهم أيضاً سوف يلقون في النار، حيث تكتظّ حيّات سامّة، سوف يعاقبون من دون توقّف، متلوّين في عذاباتهم. ديدانهم ستكون كثيرة بحيث سيشبهون غيمة قائمة. الملاك عزرائيل سيأتي بنفوس الذين قتلوا، وسيرون عقاب الذين قتلوهم(...).

قرب هؤلاء سيكون رجال ونساء آخرون يلوكون لسانهم، سوف يعذّبون بقضبان حديدية حامية، وتحرق عيونهم. إنهم الذين جدّفوا وأفسدوا عدلي.

ورجال ونساء آخرون أصحاب أفعال إحتيالية ستقطع شفاههم، ستدخل النار أفواههم وأحشاءهم، إنهم شهود الزور الذين سبّبوا الموت(...)».

قرب هذا الوادي، وتحته، سيحضّر الملاك عزرائيل موضعاً من نار عظيمة، مع كل الأوثان الذهبية والفضية، كل الأوثان المصنوعة

بيد إنسان، الصور التي تشبه قططاً، أسوداً (...) سيكون هناك أيضاً الذين صنعوها، رجالاً ونساءً. سوف يسوطون أنفسهم أمامها بسلاسل من نار، لأنهم ضلّوا. هذه ستكون عقوبتهم إلى الأبد(...).

هناك معهم عذارى مرتديات ثياباً قاتمة. سوف يدنّ بقسوة، وجسدهنّ سيقطّع، أنهن اللواتي لم يحتفظن ببكارتهن حتى يتزوّجن. سنفرض عليهن عقوبة كهذه تشوههن»[1]. وهي كلّها أوصاف نجد شبهاً لها في روايات المعراج (معراج محمد فصل 72 وفصل 79: العذاب وفق الذنوب).

ورؤيا بولس تسرد زيارة هذا الأخير للجحيم، وتصف ما رأى من عذابات. وعن عذابات رجال الدين تروي: «رأيت شيخاً آخر كان يقوده أربعة ملائكة شياطين، راكضين بأقصى سرعة. وقد غطّسوه حتى الركبتين في نهر النار. كانوا يرجمونه ويجرحون وجهه كما في عاصفة حجارة. من دون أن يدعوه يصرخ مسترحماً. وسألت الملاك. فقال لي مَن تراه كان أسقفاً ولم يكن يؤدّي خدمته في شكل لائق. لقد تلقّى إسماً عظيماً لكنه لم يبلغ قداسة الذي أعطاه هذا الاسم مدى الحياة. لم يكُن عادلاً في أحكامه، ولم يشفق على الأرامل واليتامى. وها هو الآن يُجازى بحسب ظلمه وبحسب أعماله»[2].

ومما تصف هذه الرؤيا من عذابات: «ورأيت من بعد رجالاً ونساءً يرتدون ثياباً فاتحة ملأى زفتاً وكبريتاً مشتعلاً، كانت حيّات تلتفّ حول أعناقهم، أكتافهم، أقدامهم. وكان ملائكة مشتعلو القرون

---

1 - قزي، الرؤى، م. س، ص 184 – 188.

2 - قزي، الرؤى، م. س، ص 220.

يمسكون بهم، يضربونهم بقرونهم، يسدّون مناخيرهم، ويقولون لهم: لِمَ لم تتوبوا وتخدموا الله في الوقت الذي كان مناسباً للقيام بذلك؟.

وسألت الملاك: مَن هم هؤلاء يا سيد؟ فقال لي: إنهم الذين كانوا يظهرون زاهدين بالعالم إكراماً له. لكن عقبات العالم جعلتهم بؤساء: غير مظهرين أي رأفة. لم يشفقوا على الأرامل واليتامى، لم يستقبلوا الغريب والمسافر... ولم يكونوا رحومين حيال قريبهم»[1].

ويرى بولس أنهارًا من نار في الجحيم. وهو ما تصفه روايات المعراج (معراج محمد فصل 77). تقول الرؤيا: «إذاك رأيت نهر النار يغلي، حيث كان قد دخل حشد من رجال ونساء البعض غائصون حتى الركبتين، والآخرون حتى السرّة...»[2].

ورأيت إلى الشمال عقوبات مختلفة ومتنوّعة في مكان مملوء رجالاً ونساءً، حيث يصبّ نهر نار....[3].

ورأيت رجلاً آخر غائصاً في نهر النار حتى الركبتين[4].

وتصف رؤيا بولس هاوية الجحيم، التي يتحدّث عنها القرآن وروايات المعراج، ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ۝ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾، (القارعة/9 -11). والتي تتكدّس فيها أنفس المذنبين ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾، (الشعراء/94). تقول الرؤيا:«ونظرت ورأيت حفراً عميقة جداً. حيث كان محتشداً عدد كبير من النفوس: عمق هذا المكان يجب أن يكون ثلاثة آلاف ذراع.(...). وسألت أيضاً وقلت: يا سيّد، إذا

---

1 - م. ن، ص 221/2.

2 - م. ن. ص 218.

3 - م. ن.

4 - م. ن، ص 220.

استمرّت تلك النفوس في التكدّس بعضها فوق بعض، فبعد ثلاثين أو أربعين جيلاً، حتى لو أرسلت دوماً إلى أعمق، أعتقد بأن الحفر لن تحتويها. فأجابني: الهاوية بلا حدود، فبعد هذه أخرى بعد وأخرى بعد. الأمر كما لو أن أحداً ما قوياً يتناول حجراً ويقذفه في بئر عميقة جداً: هذا الحجر لا يصل إلى القرار إلا بعد ساعات كثيرة. هكذا هي الهاوية، حين تلقى النفوس فيها، تكاد لا تدرك القرار بعد خمسمائة عام»[1].

ويرى بولس كذلك بئر الهاوية مختومة بسبعة أختام.

وتروي رؤيا عزرا اليونانية نزول هذا الأخير إلى الجحيم وما رأى فيه. وهنا أيضاً تأتي العقوبة من نوع الذنب. «فأنزلوني أيضاً ثلاثين درجة، فرأيت هناك غليان النار وفي وسطها حشد من الخاطئين. سمعت أصواتهم، ولكني لم أشاهد أشكالهم. وأنزلوني إلى أسفل في عدّة درجات لم أستطع أن أقيسها. فرأيت هناك رجالاً مسنّين وجذوعاً مشتعلة تدور في آذانهم. فقلت: مَن هم هؤلاء؟ وما هي خطيئتهم؟ فقالوا لي: هم الذين يتنصّتون على الأبواب»، (عزرا 13/4 – 19) [2].

رأيت امرأة مشنوقة وأربعة حيوانات بريّة ترضع ثدييها. فقال لي الملائكة: هذه رفضت أن ترضع أطفالها. بل رمتهم في الأنهار، (عزرا 2/5 – 3) [3].

وتصف رؤيا عزرا المذنبين، لا سيما الزناة، المنقلبين على رؤوسهم، وفي القرآن، كما ذكرنا، أوصاف مماثلة. تقول الرؤيا: «ثم

1 – م. ن، ص 218/9.
2 – الفغالي، كتابات عزراوية، م. س، ص 185.
3 – م. ن، ص 187.

حملوني إلى تحت وأدخلوني بسبعمئة درجة إلى الجحيم. فرأيت هنـــاك أناساً مقيدي اليدين، ورؤوسهم إلى تحت. كان بعض الشياطين يرمونـهم بالنار. وآخرون يوسعونهم ضرباً بعصا من نـــار»، (خبــر عــزرا 12 – 13)[1].

ويصف عزرا دود الجحيم: «ثم مشيت في موضع مظلم، فرأيـــت هناك الدودات التي لا تتوقّف إطلاقاً: لا يقدّر طولها ولا عرضها، يُقال إن طول الدودة سبعمئة ذراع. أمام أفواهها وقفت نفوس الخطأة العديدة: حين استعادت أنفاسها دخلت إليها اثنا عشر ألف نفس، كالذباب، وحين زفرت خرجت كلّها، ولكن حرارة الواحدة اختلفت عن الأخرى»، (خبر عزرا 34 – 35)[2]. كما يصف خبر عزرا نهر النار وحيّـــات الجحـــيم وعقاربه.

ويصف القدّيس باخوميوس (286 – 346م) السابق الذكر مـــا رأى في الجحيم أثناء أحد انخطافاته:«أنهاراً وقنوات وحُفَراً مملوءة بالنـــار، تعذّب فيها أرواح الأشرار (...) ملائكة التعـــذيب عـــديمو الرحمـــة.. يمسكون بأيديهم سياطاً ناريّـــة. وعنـــدما كـــانوا يتوسّـــلون إلـــيهم أن يرحموهم، كانوا يزيدونهم تعذيباً[3]. ويذكر باخوميوس أنه رأى أيضـــاً قصراً كبيراً جدّاً مملوءاً ناراً، وفيه كان يلقى كل الشباب الذين نجّســـوا أجسادهم»[4].

وقد استمرّت تقاليد رؤيا الجحيم ووصفه فـــي المســـيحية عبـــر

---

1 – م. ن، ص 212/3.
2 – م.ن، ص 215.
3 – فيليه، م. س، ص 84 – 85.
4 – م. ن، ص 85.

الأجيال، وإلى اليوم. ففي القرن السابع عشر نجد مثلاً رؤيا القدّيسة ڤيرونيكا جولياني *Véronique Guiliani* (ت 1727)، تقول هذه الراهبة القدّيسة واصفة الجحيم كما رأته:«وجدت نفسي بلمحة بصر في منطقة سفلية منتنة، وسمعت خوار جواميس، ... وفحيح أفاعٍ.... انتصب أمامي جبل عظيم مليء بالعقارب والأفاعي بأعداد هائلة مربوطة بعضها ببعض، تتقلّب وتتلوّى عبثاً. وكانت الشياطين الشبيهة بجواميس مرعبة وأحصنة مكدونة تلقي من عيونها وأنوفها النيران، وتقطعها. (...) هناك ينتصب الشيطان ببشاعته التي لا توصف. وكأن رأسه مؤلّف من مئة رأس (...) وأعلمني ملائكتي بأن هذه الرؤية، وجهاً لوجه مع الشيطان المرعب، هي التي تسبّب عذابات جهنم، كما أن رؤيا الله وجهاً لوجه تكوّن مباهج الفردوس»[1].

وقبل القديسة ڤيرونيكا، رأت القديسة تريزيا الأڤيلية معلّمة الكنيسة الشهيرة (ت 1582) الجحيم وزارته بالروح والجسد، كما تقول: «في أحد الأيام فيما كنت أصلّي، رأيت نفسي في لحظة وقد انتقلت جسداً وروحاً إلى جهنّم. لقد فهمت أن الله أراد أن يريني المكان الذي هيّأه لي الشياطين، والذي كنت سأستحقه بسبب خطاياي، لو لم أغيّر سيرة حياتي(...).

«إن المدخل إلى مكان العذاب هذا، بان لي مشابهاً لأتون منخفض جداً، مظلم وضيّق. كانت أرض المكان من الوحل الكريه رائحتها نتنة ومملوءة بالزحافات السامّة. (...)، لقد أراني بعدها عقوبات أكثر رعباً يتم إنزالها بمرتكبي بعض الرذائل... إن كل ما يمكن أن نسمعه عن

---

1 - رحّال، إلياس، حقيقة وجود جهنّم والشياطين، بيروت، الحركة الكهنوتية، ط1، 1999، ص 69 - 70.

جهنّم، وكل ما تخبرنا عنه الكتب من تعذيب وتمزيق للإنسان، يقوم به الشياطين ضدّ الهالكين، كل ذلك ليس بشيء أمام الحقيقة الملموسة. هنالك الفرق ذاته بين هذا وذاك، الذي نجده بين لوحة جامدة وشخص حي، وإن الاحتراق في هذا العالم هو شيء قليل جداً، بالمقارنة مع النار التي سنحترق فيها في العالم الآخر»[1].

وفي القرن العشرين. لنا شهادة جديدة من القديسة الأخت فوستينا كوالسكا (1905 – 1938). تقول هذه القدّيسة في يومياتها:«أنا الأخت فوستينا، زرت بأمر الله لجج الجحيم، كي أستطيع أن أخبر عنه النفوس. وأشهد لوجوده، لا أستطيع التحدّث عنه الآن. لكن أمرني الرب أن أكتب عنه... وما كتبت إلا ظلاً شاحباً مما رأيت»[2].

وتضيف القدّيسة فوستينا عن رؤياها: «قادني اليوم ملاك إلى هاوية الجحيم، حيث العذاب هو فظيع، فيا لهول اتساعه وامتداده. ورأيت أنواع العذاب (...)، هناك عذابات مخصّصة لنفوس معيّنة هي عذابات الحواس. تتحمل كل نفس عذابات مخيفة لا توصف تتعلّق بالطريقة التي ارتكبت فيها الخطيئة.... فليعلم الخاطئ أنه سيتعذّب مدى الأبدية، في حواسه التي استعملها لارتكاب الخطيئة»[3].

وهكذا نجدنا مع القدّيسة فوستينا المعاصرة، نعود إلى رؤيا بطرس وروايات المعراج من ثم، حيث عذابات الجحيم من نوع الذنوب التي اقترفت.

---

1 – رحّال، م. ن، ص 65 – 67.

2 – فوستينا، سر الرحمة الإلهية، ترجمة فكتور سليمان، بيروت، جمعية جنود مريم، ط1، 1981، ص 26.

3 – فوستينا، كوالسكا، الرحمة الإلهية في داخلي، ترجمة أنطوان الجميل، بيروت، بيروت، المركز الكاثوليكي للإعلام، ط1، 1999، ص 286.

الجحيم في الشعر الجاهلي

وقبل الإسلام نجد الشعر الجاهلي، قد وصف الجحيم وعذاباته بتعابير وصور نجد مثيلاً لها في القرآن. يقول أمية بن أبي الصلت:

فمنهم فَرِحٌ راضٍ بمبعثه وآخرون عصوا مأواهم السقرُ
يقول خزّانهم ما كان عندكمُ ألم يكُن جاءكم من ربّكم نُذُرُ
قالوا بلى فأضعنا سادةً بطروا وغرّنا طولُ هذا العيشِ والعمرُ
قالوا امكثوا في عذابِ الله ما لكمُ إلا السلاسلُ والأغلالُ والسُّعُرُ
وأُهلكوا بعذابٍ خصَّ دابرهم فما استطاعوا له صرفاً ولا انتصروا
فذاك عيشُهُم لا يبرحون به طول المقام وإن ضجّوا وإن ضجِروا[1]

ويقول أميّة في قصيدة أخرى:

جهنّم تلك لا تُبقي بغيّاً وعدن لا يطالعها رجيمُ
إذا شبَّت جهنّم ثم فارت وأعرض عن قوابسها الجحيمُ[2]
تُحَشُّ بِصَنْدَلٍ صُمٌّ صلابٍ كأن الضاحيات لها قضيمُ[3]
فتسمو ما يُعنيها ضَراءٌ ولا تخبو فَيَبْرُدُهَا السَّمُومُ[4]

---

1 - الصلت، م. س، ص 40.

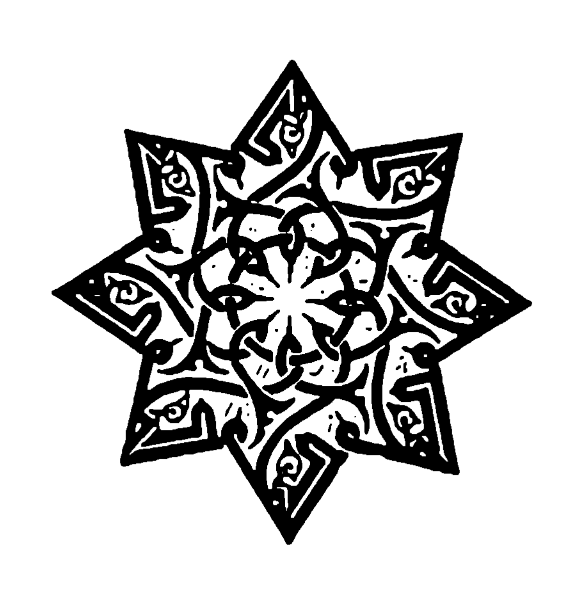
2 - قِوابسِ: جمع قابس وهو مشعل النار. أعرض: صار ذا عرض.

3 - تَحش: يجمع لها ما تفرّق من الحطب. الصندل: نوع من الخشب. الضاحيات: الضاحيات: ما يبرز من الإنسان للشمس كالكتفين واليدين وغيرها. القضيم: الشعير الذي يوضع للدابة فتقضمه.

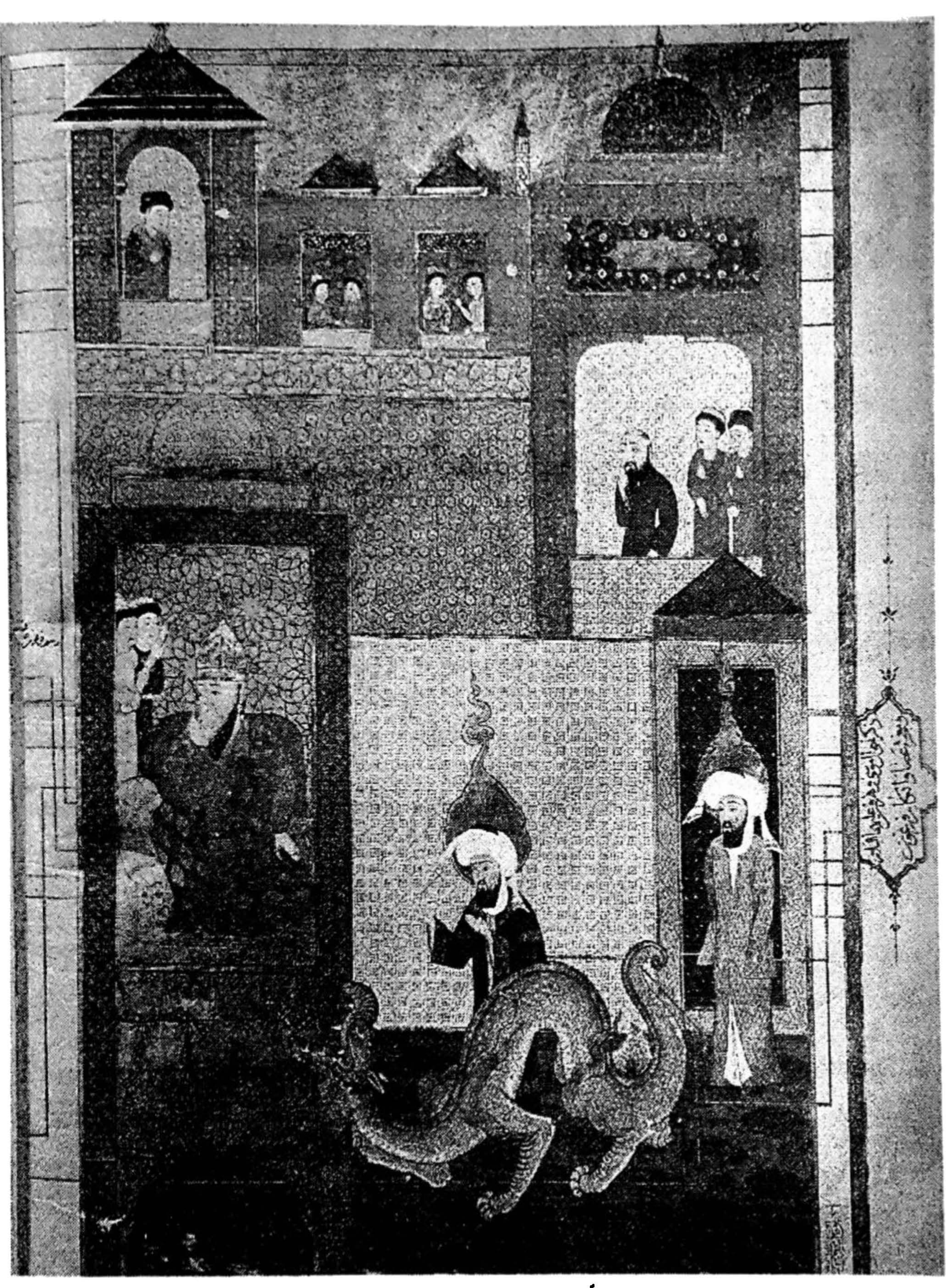
4 - الضرّاء: الشجر الذي يواري. السموم: الريح الحارّة التي لا يكاد يخبو لهيبها حتى تهب من جديد.

فهم يطغـــون كالأقـــذاء فيهـــا لئن لم يغفـــر الـــرب الـــرحيمُ[1][2]

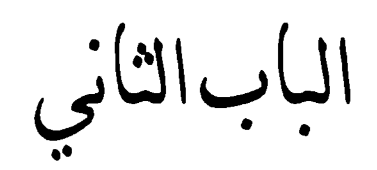
وهكذا نجد أن الروايات البابلية والفرعونية واليهودية والفارســـية والمسيحية والجاهلية شكّلت الخيوط التي نسجت روايات المعراج منها قماشها وحاكته في قالب إسلامي قرآني. وهو على طابعه هذا لما يزل يذكّر بخيوط نسيجه وموادّه.



1 - الأقذاء: ما يقع في العين من غبار وتبن وتراب وغيرها.
2 - الصلت، م. س، ص 67.



«أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم»، (النمل 82/27). لوحة إسلامية للوحش العملاق/متحف الفن الإسلامي-اسطنبول.



الباب الثاني

الفصل الثامن

يوم القيامة في الإسلام والأديان السابقة





مواضيع الفصل الثامن/الباب الثاني

- الإنفجار الأخير بين اليهودية والمسيحية والإسلام
- يأجوج ومأجوج
- جوارح الإنسان تنشهد عليه
- ميزان يوم القيامة
- الوحش العملاق
- الشفاعة يوم القيامة
- دينونة النفس
- الحشر يوم القيامة
- جسر الصراط

يوم القيامة، وما يسبقه وما يتخلّله من أحداث ومواضيع، أسهب في تناولها القرآن والأحاديث النبوية. كما اختصّ بها، في الإسلام، نوع معيّن من المؤلّفات والكتب الدينية عرفت بكتب أشراط الساعة، أي علامات قُرب اليوم الأخير.

وروايات المعراج تسهب بدورها في الحديث عن يوم القيامة وأشراط الساعة... الخ وفق التصوّر الإسلامي العام. كيف يُحشر الناس عراة (معراج محمد فصل 66). جوارح الإنسان تفضحه فصل 67/خروج الوحش العملاق فصل 73/، ميزان يوم الحساب فصل 74/مدّة يوم القيامة وأحداثه فصل 75/جسر الصراط وشروط عبوره فصل 76/كيف يعبر الكفار الجسر فصل 77/كيف يعبر المؤمنون جسر الصراط فصل 78.

الإنفجار الأخير بين اليهودية والمسيحية والإسلام

والتصوّر الإسكاتولوجي (المَعادي) الإسلامي هذا، يبدو أنه استقى الكثير من التراثين اليهودي والمسيحي، واللذين بدورهما تأثرا بما سبقهما من أديان فرعونية ورافدية كما سنرى. والإسرائيليات والنصرانيات في التفاسير القرآنية كان لها دور حاسم في دخول المؤثرات اليهودية والنصرانية على الإسكاتولوجيا الإسلامية. يقول

المستشرق البروفسور بيير لوري في هذا الصدد: «نلاحظ هنا كم تلتقي المعطيات الإسكاتولوجية الإسلامية مع الروايات الإسكاتولوجية اليهودية والمسيحية. فتأثير ما يُعرف عند المفسّرين بالإسرائيليات والنصرانيات يبدو هنا أمراً لا يقبل الجدل. والأهم من ذلك، هو أننا نستطيع، بدون شك، أن نميّز تشابهاً في النماذج الأساسية للوعي الجماعي»[1].

ويشير لوري إلى شهادات عن تنبؤات إسكاتولوجية من نوع القبّالة اليهودية تعود حتى إلى عصر الرسول، صلعم. يقول: «ولدينا شهادات عن تأملات وتنبؤات مَعَادية إسكاتولوجية من نوع القبّالة تعود حتى إلى عصر النبي. هذه التنبؤات تتحدّث عن الزمن الأخير للتاريخ الإسلامي... واستناداً إلى سيرة ابن هشام، فقد كان يهود المدينة أيام الرسول، صلعم، أول مَن بدأ التأمل حول القيمة القبّالية لحروف القرآن. وذلك لاستنتاج كم يدوم العصر الإسلامي»[2].

وهذا البحث الذي ترجمناه لأستاذنا المستشرق لوري يستفيض في دراسة الإسكاتولوجيا الإسلامية وتفاعلها مع ما سبقها من تصوّرات مَعَادية في اليهودية والمسيحيّة، فنحيل القارئ إليه.

وأبرز الأحداث التي تسبق يوم القيامة الإنفجار الكوني العظيم الذي يتحدّث عنه القرآن في عدد من السور:﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۞ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ۞ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۞ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ۞ وَإِذَا

1 - لوري، بيير، من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ترجمة د.لويس صليبا، جبيل دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2005، ص 210.

2 - م.ن، ص 207.

الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۞ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۞ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾، (التكوير/1 - 6).

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۞ وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾، (الزلزلة/21).

هذا الانفجار والزلزال تتحدّث عنهما الكتابات اليهودية والمسيحية. وفي نبوءة ميخا من العهد القديم: «لأنه هو ذا الرب يخرج من مكانه وينزل ويطأ مشارق الأرض. فتذوب الجبال تحته وتتشقّ الأودية كالشمع من أمام النار. وكالمياه التي تجري في منحدر»، (ميخا 3/1 –4).

ويصف كتاب أخنوخ الأول الزلزال الأخير كما يلي: «جميع أقاصي الأرض تتهاوى، أدركها الزلزال والخوف العظيم حتى حدود الأرض. الجبال العالية تهاوت وسقطت وانهارت، والتلال العالية انخفضت ساعة ذابت الجبال، ذابت كالشمع أمام النار. انفتحت الأرض فاغرة فاها وكل ما على الأرض باد، وحلّت الدينونة بكل شيء»، (1 أخنوخ 5/1 – 7) [1]. وتصف وصية موسى (دوّنت بين سنة 7 و 30 ب م) الزلزال على النحو التالي: «فترتجف الأرض وتهتزّ حتى أطرافها، وتنخفض الجبال الشاهقة، وتتزعزع وتنهار في الوديان. لا تعود الشمس تعطي نورها، وتصبح الظلمات قرون القمر، تتحطّم الظلمات، والقمر كلّه يتحوّل إلى دم. ويضطرب مدار النجوم. يتراجع البحر إلى الأعماق، وينابيع الماء تنضب، والأنهار تجفّ كلها. فيقوم الله العلي

---

1 - الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 26.

والأزلي وحده، يظهر ليدين الأمم»، (وصية موسى 4/10 – 7)[1].

وفي رؤيا إيليا (النصف الأول من القرن الرابع)، نجد وصفاً لهذا الانفجار: «في ذلك اليوم يسمع الرب، فيأمر في غضب عظيم أن تنتج السماء والأرض النار. فتصل النار على الأرض إلى اثنتين وسبعين ذراعاً فتلتهم الخطأة والشياطين مثل القش. وتسمع جبال الأرض صوتها في ذلك اليوم»[2]، (رؤيا إيليا 82 – 84).

وتتحدّث رؤيا بطرس، بالتفصيل، عن الانفجار الكوني المذكور. تقول: «سوف يأمر نار جهنم بفتح قضبانها الماسية ولفظ كل ما هو في داخلها(...) سوف يحدث يوم الدنيونة أن شلالات نار ستفتح، ستكون ظلمات وعتمة يكتسي بها العالم بأسره، ويُحجَب بها. المياه ستتحول وتتبدّل جمراً، وكل ما فيها سيحترق. البحر أيضاً سيصبح ناراً تحت السماء، ناراً قاسية لن تنطفئ. وسوف يجري لدينونة غضب. النجوم أيضاً ستذوب بلهب النار، كأنها لم تخلق. قبّة السماء ستزول لافتقارها إلى ماء. وستكون كأنها لم تخلق. ستكون صواعق في السماء، وهذه الصواعق سترعب العالم»[3] ويتحدّث المسيح، في الإنجيل، عن الزلازل التي تسبق اليوم الأخير: «ستقوم أمة على أمة ومملكة على مملكة وتكون زلازل في أماكن وأماكن ومجاعات واضطرابات، وهذا أوّل المخاض»، (مرقس 8/13).

---

1 – الفغالي، وصيات الآباي، م. س، ص 230/1.
2 – الفغالي، باروك، م. س، ص 205/6.
3 – قزي، الرؤى، م. س، ص 182/3.

وفي كتاب عزرا الرابع يوصف الزلزال الأخير كما يلي: «فهذه تكون كلمة حول نهاية الأزمنة، فتفهمها أسس الأرض. بما أن هذا الخطاب يعنيها، فهي تهتزّ وتتزلزل، لأنها تعرف أنها تتبدّل في النهاية»، (4 عزرا 15/6 – 16) [1].

ويصوّر كتاب العاديات البيبلية المنسوب إلى فيلون تسارع الوقت والزمن من أجل نهاية العالم كما يلي: «أما هذه السماء فتكون أمامي كالغمام الجاري والنهار الأخير الذي يزول. وحين يقترب افتقاد الكون، آمر السنين وأعطي أوامر للأزمنة فتقصر، تعجّل الكواكب، بحيث يسرع نور الشمس نحو المغيب. لن يدوم نور القمر. لأني أعجّل فأقيمكم من رقادكم»، (13/19) [2].

وطي الله للسماء يوم القيامة الذي يذكره القرآن: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ﴾، (الأنبياء 104/21). يذكّرنا بما جاء في نبوءة أشعيا: «وتطوى السموات كسِفر»، (أشعيا 4/34).

وفي رؤيا يوحنا «وطويت السماء كما يطوى الكتاب»، (رؤيا 14/6). وكان الكتاب رقّا، أي جلد غزال، يكتب عليه ويطوى. لذا شبّهت آيات العهد القديم والجديد والقرآن السماء بخيمة عظيمة تُطوى كما يُطوى الكتاب.

---

1 - الفغالي، كتابات عزراوية، م. س، ص 87.
2 - الفغالي، كتاب العاديات، م. س، ص 71.

يأجوج ومأجوج

ويأجوج ومأجوج المذكورتان في القرآن والتي يسبق خروجها يوم القيامة ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾، (الأنبياء 96/21). ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ﴾، (الكهف 93/18).

والمذكورة في روايات المعراج (معراج محمد فصل 26 و 70)، ترد أيضاً في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد. وقد يكون سفر حزقيال، أقدم ذكر مدوّن لها. يرد فيه:«إجعل وجهك نحو جوج، في أرض مأجوج»، (حزقيال 1/38 – 4). كما جاء فيه: «وأرسل ناراً على مأجوج، وعلى الساكنين في الجزر»، (حزقيال 6/39).

أما في العهد الجديد، فترد يأجوج ومأجوج في رؤيا يوحنا:«فإذا انقضت ألف سنة، يطلق الشيطان من سجنه، فيسعى في إغواء الأمم التي في زوايا الأرض الأربع، أي يأجوج ومأجوج، فيجمعهم للقتال، وعددهم رمل البحر. فصعدوا رحبة البلد (فلسطين) وأحاطوا بمعسكر القديسين، بالمدينة المحبوبة ، فنزلت نار من السماء، فالتهمتهم»، (رؤيا 8/20 – 10).



القدّيس يوحنا يستلم كتاب الرؤيا من ملاك

وأصل كلمة يأجوج يعود إلى اللغة الآكادية *Gagu*. ويرى البعض أن جوج ارتبط بِ *Goga* الواردة في الألواح الخاصة بتلّ العمارنة *Amarna* في مصر الفرعونية، وهي مشتقّة من كلمة *Goga*، مقاطعة قفراء بأرمينيا وكبادوكية[1]. وقد عبر شعب هذه المنطقة بحر النسيان، لهذا ظهر الإسم جوج يحمل معنى بربرياً، أي صارت ذكرى لشعب بربري طواه الزمن ونسيه الكل.

ويرى آخرون أن جوج جاءت من اسم إله بابلي يدعى *Goga*. أو

1 - ملطي، حزقيال، م. س، ص 364/5.

عن حاكم مدينة *Sobi* يدعى *Gagi*.

أما مأجوج، فقد سمّى السوريون بلاد التتر ماجوج، وأيضاً دعى العرب الأرض الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود ماجوج، غير أن الأكثرية قبلت ما جاء في يوسيفوس من أن ماجوج هو قبائل السكيثيون[1]. وهذه القبائل أشار إليها هيرودوت بأنها تنتمي إلى شمال كريميا. وقد عرفوا بغزاوتهم العنيفة الشرسة في آسيا وفي مواضع أخرى: إذ زحفوا في القرن السابع ق. م. من جبل قوه قاف وافتتحوا ساردس عاصمة لبدية، كما هزموا كياكسرس ملك ميدية. ووصلوا إلى مصر. فقدم لهم ملك بسماتيك، مبلغاً من المال وصرفهم عن بلاده[2].

جوارح الإنسان تشهد عليه

يتحدّث القرآن أن جوارح الإنسان يوم القيامة والحساب تفضحه وتشهد عليه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، (النور 20/41). ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، (يس/65). ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾، (فصلت/21).

وتتوسّع كتب الحديث النبوي والتفسير وروايات المعراج (معراج محمد فصل 67)، في ذكر شهادة الجوارح هذه، وكيف تتم.

وفي كتاب الموتى الفرعوني نجد مصدراً قديماً لهذه العقيدة. إذ يتضمّن نصّاً يتوسّل المتوفّى فيه إلى قلبه كي لا يشهد ضدّه، ويناقض

---

1 - م.ن، ص 365/6.

2 - م. ن، ص 366.

أقواله في يوم الحساب أمام أوزير إله الموت والآلهة الاثنين والأربعين الذين معه. يقول المتوفّى راجياً قلبه:

قلبي من أمي، قلبي من وجودي الأرضي،

لا تقفنّ ضدّي شاهداً، لا تتفوّه بشيء ضدّي. وقل:

لقد فعل حقّاً ما فعلته أنا أيضاً.

ولا تدع شكوى تُرفع ضدّي أمام الإله الأكبر سيد الغرب أوزير[1]

لا تقُم بأي فعل ضدي أمام مراقب الميزان

عساك تتقدّم للأشياء الطيبة التي أعدّت لنا

لا تلوّث اسمي أمام المجمع الإلهي، بما يفعله بعض الناس[2].

وهذا الفصل من كتاب الموتى يعتبر التمهيد والمقدّمة للمحاكمة والوقوف أمام الميزان.

وفي المصادر اليهودية والنصرانية تشهد جوارح الإنسان عليه يوم القيامة.

جاء في التلمود: «كل أعضائكم تشهد عليكم في البيت الأزلي»[3].

ميزان يوم القيامة

يتناول القرآن في سور متعدّدة ميزان يوم الحساب ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ (الأنبياء/47). ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾، (الشورى

---

1 - الصيفي، كتاب الموتى، م. س، ص 100.

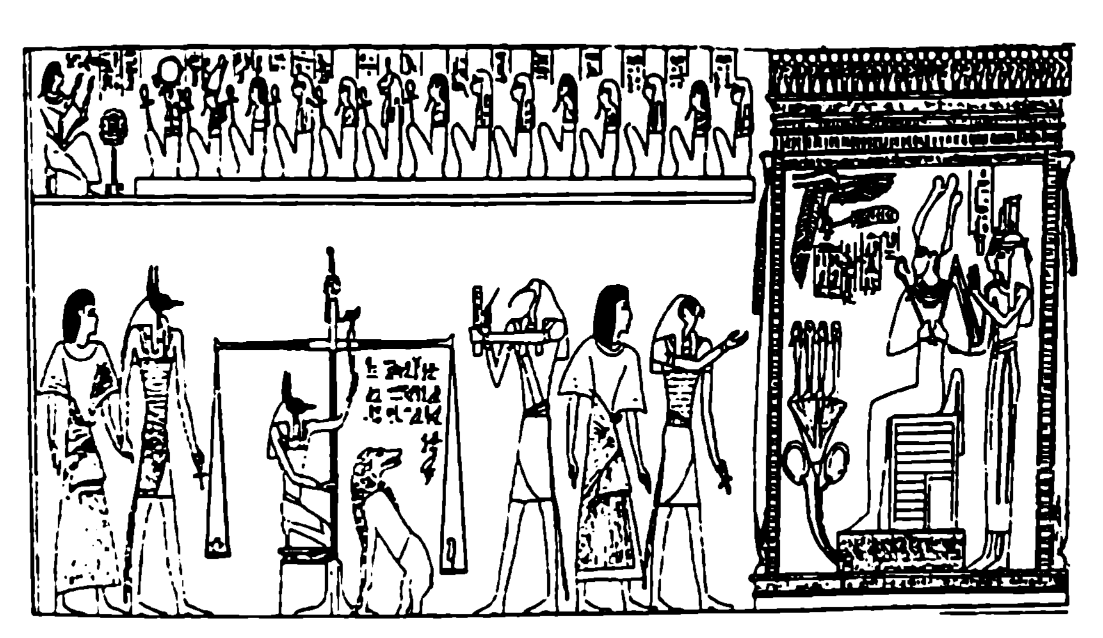
2 - م.ن، ص 154.

3- Cohen, A, Le Talmud, Traduction Jacques Marty, Paris, Payot, p454.

17/42). ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۞ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۞ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۞ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾، (القارعة/6 – 9). ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾، (الأعراف/9).

وتتوسّع كتب الحديث والتفسير وروايات المعراج (معراج محمد فصل 74) في وصف الميزان، وكيف يتم وزن الأعمال... الخ.

ويقدّم لنا كتاب الموتى الفرعوني، مشهداً من أقدم ما دوّن حول محاسبة الميّت ووضع أعماله في الميزان. وتنقل لنا اللوحات الفرعونية صوراً لهذا الميزان.



والمحاكمة والحساب تعتبر واحداً من أهم عناصر العالم الآخر في الفكر الماورائي الفرعوني. يقول والس بدج:«إن فكرة حكم ينتظر الميّت عند عتبة الحياة الثانية موجودة منذ الدولة القديمة، ولا شك أنها من أقدم عناصر الفكر الديني المصري»[1]. ويذهب العديد من الباحثين إلى حد القول إن فكرة الدينونة والحساب، هي بحدّ ذاتها، ابتكار

1 - أبو رحمة، م. س، ص 159.

للحضارة المصرية. يقول مارك ڤولين: «إن فكرة الدينونة ومحاسبة الموتى إبداع مصري يعود إلى ما قبل سنة 2000 ق. م. وقد اعتمدته تدريجياً كل الديانات»[1].

وأداة الحكم الأساسية هي الميزان. فيه يتمُّ وزن أعمال المتوفَى السيئة مقابل الأعمال الحسنة. وتقدّم لنا أسطورة، سي أوزير، المصرية وصفاً لذلك. فتروي أن سي أوزير اصطحب أباه سي تم إلى العالم الآخر. فقاده عبر عدّة أروقة حتى وصلا الرواق السادس. ثم دخلا هذا الأخير. وفيه رأى سي تم طيف أوزيريس الإله العظيم مستوياً على عرشه المصنوع من الذهب الخالص، وعلى رأسه تاجه الأبيض، عن يساره الإله أنوبيس وعن يمينه الإله تحوت. وآلهة المحكمة مصطفّون عن يمينه وشماله. والميزان في الوسط. وصارت السيئات تُوزَن مقابل الحسنات. وكان الإله العظيم يمسك بالكتاب، بينما أنوبيس يملي على رفيقه البيان. فإن بدت سيئات أحدهم أكثر من حسناته، ألقي به إلى الملتهمة، خادمة سيّد الآخرة. فتأتي على جسده وروحه معاً. ولا يسمح له أن يتنفّس مطلقاً. أما إن زادت حسنات أحدهم على سيئاته، فإنه ينتقل إلى سيد الآخرة، وترتفع روحه إلى السموات مع أصحاب الوجوه السمحاء، والمنزلة العالية[2].

في وسط قاعة الحق "كماعت" إذاً يقوم الميزان العظيم، والذي يقف عليه عدد من الآلهة، أو الملائكة، ولكل منهم مهمة محدّدة: فواحد عليه الاهتمام بضبط الميزان بدقّة متناهية، وآخر يعمل على تنفيذ الحكم

1- Voline, Marc. le livre secret de l'au-delâ, Paris, Albin Michel, 1995, p 53.

2 - أبو رحمة، م. س، ص 159 – 160.

الفوري الصادر ضد المذنب. وقبل ذلك يسجّل ملاك نتيجة الـوزن أي الحساب الدقيق. كما يحضر عملية الحساب هذه ملاك آخر بالنيابة عن المتوفّى نفسه. وعلى إحدى كفّتي الميزان توضع ريشة تمثّل الصـدق والعدل والنظام.





الصورة تمثّل وزن قلب المتوفّى آني في قاعة المحاكمـة، عـن كتاب الموتى:

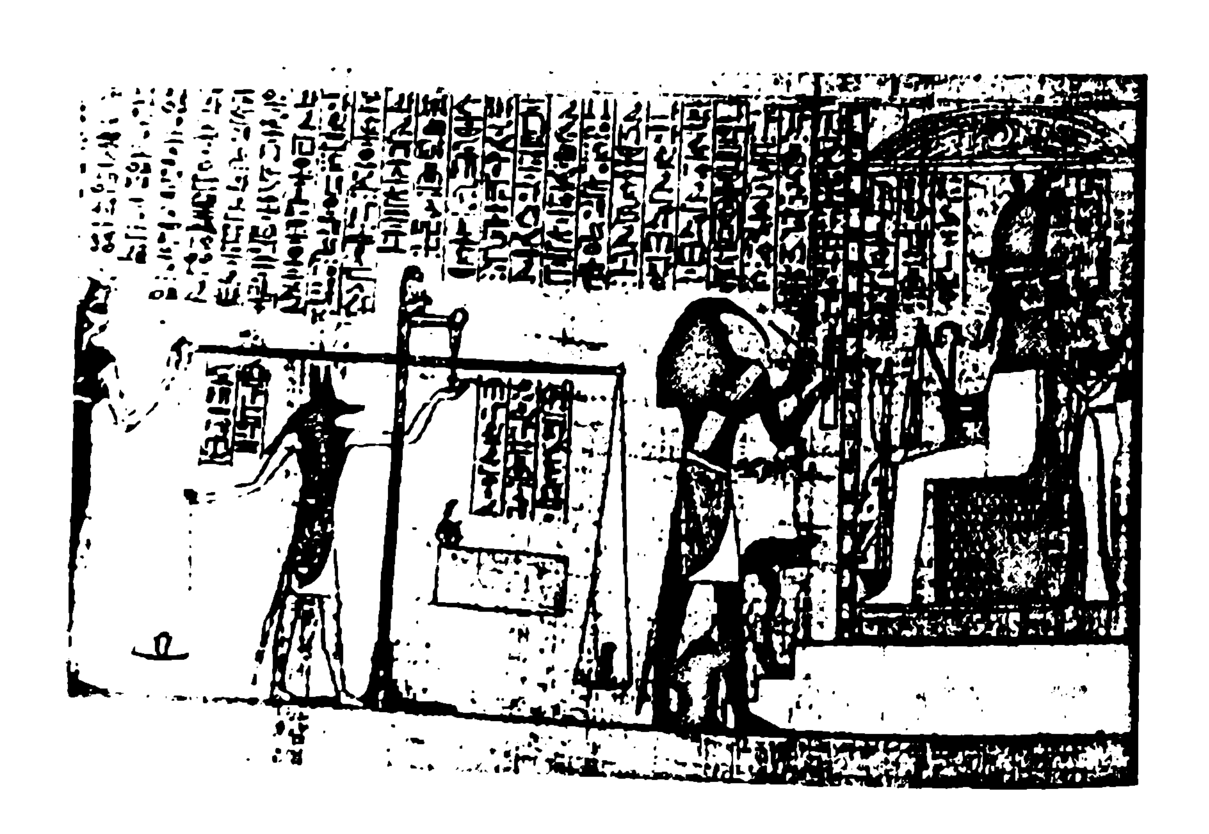
- الميزان قائم في الوسط. ريشة الماعت ربّة الحقيقة على كفّته اليمنى. وقلب المتوفى على الكفّة اليسرى.

- أنوبيس برأس ثلعب يعتني بضبط مؤشّر لسان الميزان ودقّته، ويقوم بالوزن.

- تحوت يمسك بقلمه ولوحته ليسجّل النتيجة.

- خلف تحوت الوحش عمحم الممثل برأس تمساح. ومعنى اسمه آكل الموتى. ويقوم بالتهام قلوب الموتى الذين فشلوا في هذا الاختبار[1].

- في أقصى اليسار روح المتوفّى على هيئة طائر له رأس إنسان.



1 - سبنسر، أ. ج.، الموتى وعالمهم في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، القاهرة، الهيئة المصرة العامة للكتاب، ط1، 1987، ص 166.



وبعد إتمام عملية وزن السيئات والحسنات، أو وزن القلب مقابل "الماعت" يقود حورس، ابن أوزيريس المتوفّى إلى أبيه ويشهد قائلاً: لقد أحضرت إليك (المتوفى) قلبه كان على الميزان نقيّاً لم يرتكب خطيئة.. لقد وزنه تحوت (...) وإنه بالحقيقة عادل وحقّ"[1]. ما يذكر بقول القرآن: وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد،(ق/21).

يقول القرطبي مفسّراً هذه الآية:«عن عثمان بن عفّان: سائق ملَك يسوقها إلى أمر الله. وشهيد يشهد عليها بعملها»[2].

---

1 - أبو رحمة، م. س، ص 164.

2 - القرطبي، التفسير، م. س، ج2، ص 2891.



حورس، ابن أوزوريس يقود المتوفّى إلى أبيه من كتاب الموتى، (فصل المحاكمة)

وفي إحدى صوَر الميزان السابقة نجد إلهَين (ملاكـين) أنوبيس عن يسار الإله الأعظم وتحوت إله الكتابة عن يمينه. ويوكل إلى هذا الأخير تدوين كل ما يجري. وفي القرآن: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾، (ق/17).

ويورد القرطبي حديثاً عن أبي إمامة عن الرسول في تفسير هـذه الآية: «كاتب الحسنات على يمين الرجل، وكاتب السيئات على يسـاره. وكاتب الحسنات أمين على كاتب السيئات»[1].

والميزان الذي توضع فيه أرواح الموتى، يبدو أن اليونان قد أخذته عن الفراعنة. فهرمس *Hermès* ابن كبير الآلهة زيوس يقـوم بـوزن أرواح الموتى، كما تبيّن اللوحة اليونانية التالية.

1 – م.ن ، ج2، ص 2889.



في هذا الرسم يقوم هرمس بوزن أرواح أخيل وهكتور بطلي الإلياذه

ويلعب هرمس دوراً مشابهاً لملاك الموت. إذ يقود أرواح الموتى إلى الدار الآخرة بعصاه الإلهية، ويعود بها إلى الأرض. ولا يمكن أن يموت أحد قبل أن يقطع هرمس قطعاً باتاً الوشائج التي تربط روحه بجسمه[1].

الكاتبان والميزان وغير ذلك من عناصر مشهد المحاكمة، في كتاب الموتى، نجدها في وصية إبراهيم أو عهد إبراهيم، وقد ألّف في مصر، كما سبق وأشرنا، حيث ورد:«كان بين البابين عرش مرعب في شكل بلّور يتقد كالنار. وعلى هذا العرش جلس رجل مدهش مشعَ كالشمس(...) أمامه طاولة كلّها من ذهب تشبه البلّور. وعلى الطاولة كتاب سماكته ثلاثة أذرع، وعرضه ستة. عن يمين هذا الكتاب ويساره، وقف ملاكان يحملان دَرْجاً وحبراً وقصبة. وجلس ملاك منير أمام

1 - إمام، إمام عبدالفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ج2، ص 138.

الطاولة. وأمسك بيده ميزاناً. وجلس عن يساره ملاك من نار لا شفقة لديه ولا رحمة. وكان في يده بوق تخرج منه نار ملتهمة لامتحان الخاطئين. فدان الرجل اللاعادي والجالس على العرش النفوس وأعلن الحكم. وكتب الملاكان اللذان كانا عن اليمين وعن اليسار. فالذي عن اليمين دوّن أعمال الأبرار. والذي عن اليسار الخطايا. وتجاه الطاولة وقف حامل الميزان يزن النفوس. وكان الملاك المتّقد الذي يمسك النار يضع نفوس البشر في محنة النار. فسأل إبراهيم رئيس القوّاد: ما هذا المشهد الذي نراه؟ فأجاب رئيس القوّاد: ما تراه يا إبراهيم القدّيس هو الدينونة والمجازاة. وإذا الملاك الذي حمل النفس بيده قد وضعها أمام الديّان»، (وصية إبراهيم 4/12 – 16) [1].

وميزان الأعمال يبدو أنه صورة استعارتها الكتابات اليهودية من الآداب والعقائد الفرعونية. وتتكرّر مراراً في العهد القديم: وازن القلوب هو الربّ، (أمثال 2/21). الربّ وازن الأرواح، (أمثال 2/16). وزنت في الميزان فوجدت ناقصاً، (دانيال 27/5).

وفي كتاب أخنوخ الأول يرى هذا الأخير كيف توزن أعمال البشر: «ثم رأيت جميع أسرار السماء: كيف يتوزّع الملكوت وكيف توزن أعمال البشر»، (1 أخنوخ 1/41) [2].

«وضع ربّ الأرواح المختار على عرش المجد، فيدين كل أعمال القديسين في أعالي السماء، ويزن أعمالهم في الميزان»، (1 أخنوخ 8/61)[3].

1 – الفغالي، وصيات الآباء، م. س، ص 205.
2 – الفغالي، أخنوخ، م. س، ص 70.
3 – م. ن، ص 97.

وفي كتاب أخنوخ الثاني أعدّ الله الميزان قبل أن يخلق الإنسان «أقسم لكم يا أبنائي، أنه قبل أن يكون الإنسان، أعدّ موضع دينونة له، وهناك أعدّ مسبقاً ميزانًا ومتقالاً بحسبهما يمتحن الإنسان»، (2 أخنوخ 1/49) [1].



ميخائيل رئيس الملائكة حاملاً الميزان

1 - م. ن، ص 241.

والميزان يكشف خفايا ما يضمره الإنسان: «ملعون مَن يتكلّم على السلام وما في قلبه سلام. كل هذا يكشفه الميزان والكتاب في يوم الدينونة»، (2 أخنوخ 7/52 – 8) [1].

وفي كتاب عزرا الرابع «فالآن ضع في الميزان خطايانا وخطايا سكّان العالم، فترى في أي جهة تنزل الضربة»، (4 عزرا 34/3) [2]. وفي رؤيا باروك السريانية: «أترى يوزن زمنهم باعتناء، ويدانون حسب الاتجاه الذي يميل به الوزن»، (2 باروك 6/41) [3].

وكل هذه الاقتباسات من الكتب اليهودية المقدّسة والمنحولة تبيّن أن ميزان الدينونة موضوع ليس بالجديد، بل ومكرّر مراراً في المأثورات اليهودية، وبشكل مشابه لما ورد في الكتابات الفرعونية. ويمكن إدراجه بالتالي في باب الإسرائيليات القرآنية. ويرى المستشرق تسدل أنه مقتبس مباشرة من وصية إبراهيم يقول: «الأرجح أنه (محمد، صلعم) عرف مضمون هذا الكتاب من مارية القبطية التي كانت سريته»[4]. وترجيح تسدل هذا يصعب تأكيده.

وقبل القرآن، ذكر أمية بن أبي الصلت في شعره ميزان الدينونة.

وأُبرزوا بصعيد مستوٍ جُرزٍ   وأنزل العرش والميزان والزّبر[5]

وحوسبوا بالذي لم يحصه أحدٌ   منهم وفي مثل ذاك اليوم معتبرُ[6]

---

1 – م. ن، ص 242/3.
2 – الفغالي، كتابات عزراوية، م. س، ص 71.
3 – الفغالي، باروك، م. س، ص 55.
4 – تسدل، م. س، ص 79 – 80.
5 – الصعيد: الأرض المستوية. جرز: الأرض التي لا نبت فيها. الزبر: الكتب.
6 – الصلت، م. س، ص 40.

الوحش العملاق

تورد بعض روايات المعراج أن الله يوم القيامة يحضر أمامه وحشاً عملاقاً أعدّه لعقاب الكفّار والمذنبين (معراج محمد فصل 73). ونجد في رؤيا يوحنا من العهد الجديد وحشاً ذا أوصاف مشابهة. تقول الرؤيا «وحش له سبعة رؤوس وعشرة قرون، على قرونه عشرة تيجان، وعلى رؤوسه ألقاب الكفر. وهذا الوحش يشبه النمر، ورجلاه كرجلي الدبّ، وفمه كفم أسد»، (رؤيا 1/13 – 2). «فهذا الوحش يخرج من الهاوية ويمضي إلى الهلاك. وسكان الأرض الذين لم تكتب أسماؤهم منذ إنشاء العالم في سِفر الحياة سيعجبون إذ يرون الوحش»، (رؤيا 8/17 –9).

ويرد في الرؤى اليهوديّة وصف لوحش مماثل، له سبعة رؤوس واللوحة التالية تعرض تصوّراً له.



لوحة للوحش العملاق كما تخيّله Beatus de Gerone

الشفاعة يوم القيامة

يشير القرآن، وروايات المعراج أنه لا يشفع لأحد يوم القيامة لا أهل ولا ولد ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ۝ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ۝ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ ۝ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾، (عبس 34/80 – 37).

وفيه ﴿وَلاَ يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا﴾، (المعارج 10/70). ﴿يَوْمًا لاَّ يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا﴾، (لقمان 33/31). ﴿يَوْمَ لاَ يُغْنِي مَوْلًى عَن مَّوْلًى شَيْئًا﴾، (الدخان 41/44). ﴿يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ﴾، (البقرة 48/2).

وفي معراج محمد (فصل 75) «اليوم الذي لا تنفع فيه حيلة ولا غشّ. ولا يغني والد عن ولده شيئاً. وتذهَل الحامل عمَّن في بطنها».

وفي كتاب عزرا الرابع، تُطرح المسألة عينها: شفاعة الآباء بالأبناء يتبيّن أنه لا جدوى لها: «فأجبت وقلت: إن وجدت حظوة في عينيك، فأرِ عبدك أيضاً إن كان الأبرار يقدرون في يوم الدينونة، أن يشفَعوا بالأشرار، أو يصلّوا إلى العلي من أجلهم. الآباء من أجل أولادهم والأبناء من أجل والديهم، الأخوة من أجل إخوتهم والأقارب من أجل أقاربهم والأصدقاء من أجل أصدقائهم الأعزّاء.

فأجابني وقال: بما أنك وجدت حظوة في عيني، سأريك هذا أيضاً، فيوم الدينونة يوم حاسم، يدلّ الجميع على ختم الحق. فالآن كما أن الأب لا يرسل ابنه، والابن أباه، والسيّد عبده والصديق صديقه العزيز، ليمرض مكانه أو ينام أو يأكل أو يشفى. كذلك لا يقدر أحد حينذاك أن يشفع بآخر. ففي ذلك اليوم يحمل كل واحد برّه أو شرّه»، (4 عزرا

102/7 – 105) [1].

وفي المصادر المسيحية الأخرى تشديد على أن لا أحد ينفع آخر. أو يشفع له. ففي إنجيل متّى: ويسلّم الأخ أخاه إلى الموت، والأب ابنه. ويقوم الأبناء على آبائهم ويميتونهم، (متّى 21/10). وفي رسالة بولس إلى الغلاطيين: «لأن كل إنسان سيحمل وزر نفسه»، (الغلاطيين 5/6). ما يذكّر بآية تتكرر مراراً في القرآن ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، (الأنعام 164/6) [2].

وفي كتاب أخنوخ الثاني: «لا أحد يشفع لأحد. لا أب ولا أم ولا أخ وصديق ولا قريب. لا يحمل أحد حمل آخر. كلٌّ مسؤول عن أعماله»، (2 أخنوخ 1/52) [3].

ولكن تبقى شفاعة النبي بأمته وحدها تجدي (معراج محمد فصل 78). وفي وصية إبراهيم يشفع هذا الأخير للعديد من النفوس كي تدخل الجنّة، «فقال إبراهيم لرئيس القوّاد: تعال يا ميخائيل رئيس القوّاد لنصلّي من أجل هذه النفس، ونرى إن كان الله يستجيب لنا. فقال رئيس القوّاد: آمين ليكن هذا. ورفعا طلبة وصلاة إلى الله من أجل النفس. فاستجابهما الله. وحين نهضا، بعد الصلاة، ورأيا أن النفس لم تعد في ذلك الموضع، سأل إبراهيم الملاك: أين هي النفس؟ فأجابه رئيس القوّاد: خلُصت بفضل صلاتك البارّة. أخذها ملاك النور، واقتادها إلى

1 – الفغالي، كتابات عزراوية، م. س، ص 103.

2 – وأيضاً الإسراء 15/17، فاطر 18/35، الزمّر 7/39، النجم 38/35.

3 – الحريري، أبو موسى، قس ونبي، بحث في نشأة الإسلام، لبنان، دار لأجل المعرفة، ص 219.

الفردوس»، (وصية إبراهيم 5/14 – 8)[1].

دينونة النفس

تذكر الأحاديث النبوية وروايات المعراج أن كل امرئ تُقرأ صحيفته علناً في يوم القيامة، ويحضر كل مَن له عليه شكوى فيعوّضهم الله من حسناته، (معراج محمد فصل 67).

وفي رؤيا بولس مشهد لدينونة مماثلة: «ومَثُلَ ملاك النفس الخاطئة، حاملاً كتاباً بين يديه، وقال: لدي يا ربّ كل خطايا هذه النفس منذ فتوتها حتى هذا اليوم (...) إذا أمرتني فسوف أروي أفعالها (...)».

ثم يؤتى، تقول الرؤيا، بالنفوس التي أذنبت معها «وفي اللحظة نفسها، جيء بنفوس إلى الوسط، فعرفتها النفس الخاطئة، وقال الرب لهذه الأخيرة: أطلب منك أن تعترفي بما اقترفت حيال هذه النفوس، أجابت يا رب لم يمضِ عام بعد على قتلي هذه (...)، على زناي مع هذه الأخرى، ولم أكتفِ بذلك بل انتزعت أموالها»[2].

الحشر في يوم القيامة

تصف الأحاديث النبوية وروايات المعراج كيف يحشر الناس يوم القيامة، وكيف تكون حالهم (معراج محمد فصل 66). ويُعرف يوم الدينونة في الإسلام أيضاً بيوم الحشر.

وشعر أمية بن أبي الصلت يصوّر مشاهد من هذا الحشر:

---

1 – الفغالي، وصيات الآباء، م. س، ص 208/9.

2 – قزي، الرؤى، م. س، ص 206/7.

يوقف الناس للحسابِ جميعاً فشــقيٌّ معــذَّبٌ وســعيدُ[1]

وفي قصيدة أخرى يصف أيضاً كيف يحشر الناس:

ويوم موعدهم أن يُحشروا زمراً يوم التغابن إذ لا ينفعُ الحذرُ[2]
مستوسقين مع الداعي كــأنهُم رِجلُ الجراد زفته الريح تنتشرُ[3]
وأبرزوا بصعيد مستوٍ جُــرزٍ وأُنزل العرشُ والميزانُ والزبرُ
وحوسبوا بالذي لم يحصه أحدٌ منهم وفي مثل ذاك اليوم معتَبرُ
فمـــنهم فـــرِحٌ راضٍ بمبعثـــه وآخرون عصوا مأواهُم السَّقَرُ[4]

جسر الصراط

من أبرز مشاهد يوم القيامة في الإسلام جسر الصــراط، وكيــف يعبره الناجون والهالكون. وتتوسّع الأحاديث النبوية وروايات المعراج في وصف هذه المشاهد (معراج محمد الفصول 76، 77، و78).

وجسر الصراط هذا نجــد أصــوله فــي المنحــولات اليهوديــة والمسيحية، بل وأيضاً في الكتب الزرادشتية المقدّسة. يقول المستشرق تسدل: أصل كلمة صراط ليس عربياً، بل هــي مــن أصــل فارســي والزرادشتيون يسمّون "الصراط" جينود. وبما أنه لا يوجد حرف ج *G* في العربية استعمل بدلاً عنه حرف ص[5].

1 - الصلت، م. س، ص 33.
2 - الزمر: الجماعات. يوم التغابن: يوم القيامة.
3 - مستوسقين: مجتمعين للداعي. رجل الجراد: القطعة العظيمة منه. زفته: رفعته وطردته على وجه الأرض.
4 - الصلت، م. س، ص 39 - 40.
5 - تسدل، م. س، ص 104.

ويضيف تسدل: «ولم يتّخذ المسلمون من قدماء الزرادشتية كلمة صراط فقط، بل أخذوا عنهم هذا الاعتقاد كله، كما يظهر من مجرّد التأمل في العبارة الآتية المأخوذة من كتاب نيكرت البهلوي (ج2 فصل 5/81 – 6): «أهرب من الخطايا الكثيرة أحافظ على نقاوة وطهارة سلوكي بحفظ طهارة قوى الحياة الست، وهي الفعل والقول والفكر والذهن والعقل والفهم حسب إرادتك يا مسبّب الأعمال الصالحة العظيم. وأني أؤدّي عبادتك بعدالة بحسن الفكر والقول والعمل، لأستمر في الطريق الباهية، لكي لا أُعاقَب بعقاب جهنم الصارمَ، بل أعبر على جينود: وأصل إلى ذلك المسكن المبارك المملوء من العطريات، والمسر بأجمعه، والباهر دائماً»[1].

ويضيف تسدل مقارناً بين الصراط في الإسلام وجينود في الزرادشتية: «وتعني كلمة صراط في الأصل الجسر الممدود فقط. إلا أنهم توسّعوا في معنى هذه الكلمة بعد ذلك، فصارت تفيد الطريق، كما وردت بهذا المعنى في سورة الفاتحة. ومعنى الصراط الحقيقي (الذي لا يمكن أن يُستفاد من العربية) واضح إذا اطلعنا على اللغة الفارسية القديمة، لأنها لفظة مشتقّة من كلمتين فارسيتين قديمتين معنى إحداهما الاتحاد، ومعنى الثانية معبَراً. فيفيد جمع هاتين الكلمتين القنطرة التي قال الزردشتية أنها تصل الأرض بالجنّة» [2].

وجسر الصراط هذا يسمّى عند بعض المزديين سنفات *Cinvat*[3]، وهي لفظة قريبة من صراط.

---

1 – تسدل، م. ن، ص 105.

2 – م. ن.

3 – الحريري، م. س، ص 239.

ويلخّص أحمد أمين عقيدة الزرادشتيين في الصراط والأعراف كما يلي:«عند الحساب تمرّ النفس على صراط ممدود على شفير جهنّم. وهو للمؤمن عريض سهل المجاز، وللكافر أرقّ من الشعرة، فمَن آمن وعمل صالحاً جاز الصراط بسلام ولقي أهورا فأحسن لقاءه، وأنزله منزلاً كريماً، وإلا سقط في الجحيم، وصار عبداً لأهرمن، وإن عادلت سيّئاته حسناته، ذهب الروح إلى الأعراف إلى يوم الفصل»[1].

ويرى أحمد أمين أن العقيدة الإسلاميّة في الصراط والأعراف مأخوذة عن الزرادشتية. يقول:«من قراءة مذهب زرادشت يشعر المرء بما كان لهم من أثر كبير في المسلمين. ونذكر أن عقيدة العامّة من المسلمين في الصراط بهذا النمط الذي يحكيه زرادشت، وفي الأعراف على هذا الوجه وتحليق الروح على الجسد، وإقامة الشعائر لذلك ثلاثة أيام، كل هذه عقائد تشبه مشابهة تامّة ما في الديانة الزرادشتية. وقول المعتزلة في الجبر والاختيار، وقول الصوفيّة في أقسام النفس، كلّه مأخوذ عن هذه الديانة»[2].

وفي كتاب خبر عزرا نجد وصفاً لجسر يتّسع عندما يعبره الأبرار، ثم يضيق بوجه الأشرار فيصير مقدار خيط العنكبوت، تماماً كما هو جسر الصراط في المأثورات الإسلامية. يقول كتاب خبر عزرا: «ثم تقدّمت ومشيت. فرأيت هناك نهر نار، وجسراً كبيراً فوقه. كان عرض الجسر كبيراً جداً، بحيث كان باستطاعة أربعين زوجاً من البقر أن يعبروه الواحد بجانب الآخر.

---

[1] – أمين، أحمد، فجر الإسلام، بحث في الحياة العقليّة في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأمويّة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 10، 1969، ص 102.

[2] – م. ن، ص 104.

وحين وصل الأبرار عبروه في الفرح والبهجة. وجـاء الخطـأة أيضاً بدورهم، فعبروه إلى وسطه. ولكن الجسر تقلّص وصار ضـيّقاً جداً قدر خيط العنكبوت. فغطس الخطأة في النهر، وأخـذت الحيّـات العديدة والعقارب التي وقفت هناك جامدة نفـوس النسـاء الأرامـل. والرجال طلبوا الرحمة فلم يُرحموا»[1].

وجاء في عدد من التقاليد النصرانيّة واليهوديّة الأخـرى وصـف لهذا الجسر. تقول رؤى إسدراس: «هو طريق ضيّق فوق الهوّة: نـار على يمينه، ومياه على شماله. ومَن سار عليه مثقلاً بأعبـاء الخطايـا، خاف الوقوع، ويقع لا محالة»[2].

ونجد في نصوص القرون الوسطى في أوروبـا وصـفاً لجسـر الجحيم، مماثلاً لما يرد في روايات المعراج والأحاديـث عـن جسـر الصراط. فمثلاً في كتاب الرحلة إلى بئر القدّيس باتريـك *Voyage au puits saint Patrick*. يحاول الشياطين إسقاط البطل *Owin* أويـن مـن أعلى الجسر إلى الجحيم[3].

وفي رؤيا ألبيريك *Vision d'Albéric*، نجد راهب المستقبل في جبل قاسّين *Mont Cassin* يشاهد النفوس تعبر جسر الحديد. وتختلف سرعة عبورها تبعاً لبراءتها. فكلما كانت النفوس مثقلة بالخطايا ضاق عرض الجسر حتى لا يتجاوز عرض الحبل. ومفهوم الجسر هذا ذو أصـول شرق أوسطية. وقد أدخله إلى الغرب فـي القـرن السـادس القـديس

---

1 - الفغالي، كتابات عزراوية، م. س، ص 215.

2 - الحريري، م. س، ص 239.

3- Weil, Ibid, p34.

غريغوار *Gregoire de Tour*[1].

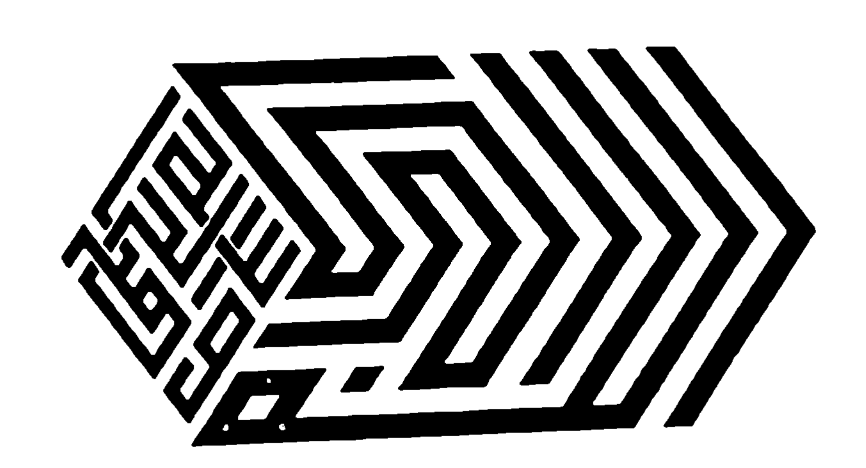
ويذكر أمية بن أبي الصلت في شِعره الأعراف، أي الجسور والأماكن المرتفعة التي تفصل يوم القيامة بين الجنّة والجحيم. يقول:

وآخرون على الأعراف قد طمعوا — بجنّة حفّها الرمان والخضر

فهم رجال على الرحمن رزقهم — مكفّر عنهم الأخباث والوزز

وليس يبقى لوجه الله مختلقٌ — إلا السماء وإلا الأرض والكفر[2][3]

وبكلمة، فإن مجمل عناصر يوم القيامة وتوصيفاته التي ترد في روايات المعراج والمأثورات الإسلامية (من كتاب وأحاديث) كالانفجار الكوني والزلزال والميزان والوحش والعملاق وجسر الصراط وغيرها، نجد أصولها في كتب الأديان السابقة ككتاب الموتى الفرعوني والكتب اليهودية والمسيحية المقدّسة منها والمنحولة.



1- Weil, Ibid. p35.

2 – المختلق: أم الخلق. الكفر: العقاب من الجبال.

3 – الصلت، م. س، ص 40.

خاتمة الجزء الرابع

من سلسلة المعراج/النص، الواقع والخيال

وأخيراً: ماذا بعد هذه الجولة والجوجلة الطويلتين في أبحاث المستشرقين وفي مصادر المعراج السابقة للإسلام؟!.

وماذا بعد ما تلا الجولة والجوجلة من عرض ومناقشة؟!

بشأن أبحاث المستشرقين في الإسراء والمعراج ليس لدينا الكثير مما نضيفه، كي نختم به البحث. اللهم سوى إعادة التذكير والتحذير أن أبحاث المستشرقين في هذا المضمار نموذج مصغّر ومعبّر عن أبحاثهم في الدراسات الإسلامية بشكل عام. وكما سبق وقلنا في بحث آخر إنه «طبيعي أن تكون نظرة المستشرقين إلى الإسلام مختلفة ومتناقضة أحياناً مع نظرة أهله إليه. فالوحي، ونبوّة محمد، صلعم، وإعجاز القرآن وعصمته وسلامته من أيّ تغيير أو إضافة وتحريف الخ.. هذه المسلّمات الإيمانية التي لا يرقى إليها الشك عند المسلمين، كلها وضعها الدارسون من غير المسلمين، موضع بحث وتساؤل.

وكانت نتيجة أبحاثهم، في الغالب، مغايرة لما يقول المسلمون، أو يجمعون على الإيمان به».

وما قلناه بشكل عام عن مقاربة المستشرقين ومنهجيتهم ينطبق بشكل أخص، وبامتياز، على أبحاثهم عن الإسراء والمعراج. فهم لا يحيطون هذا الحدث، أو الموضوع، بهالة الإجلال والتقديس التي يحيطه بها الكتّاب المسلمون. ولا يتوقّفون طويلاً عند التساؤل عن طبيعته وكيفية حصوله، بل غالباً ما يعرضون أجوبة علماء المسلمين

وفرقهم عن هذه التساؤلات. وإن توقفوا ليبدوا رأياً شخصياً فالمعراج في أحسن تقديراتهم مجرّد حلم ورؤيا، إذا لم يكن خرافة وحكاية ملفقة. وهذا ما يعبّر عنه نولدكه، مثلاً، في بداية دراسته لآية الإسراء: «ينبغي لنا أن نفترض أن محمدًا أراد أن يروي حلماً وحسب»[1]. وبشأن المعراج يقول نولدكه: «وبالنظر إلى أن المعراج لا يذكر في أي موضع قرآني آخر، فقد تكون هذه القصّة الخُرافية نشأت بعد وفاة محمد، ولعل ذلك حصل اعتماداً على ما تنقله إلينا المصادر المسيحية القديمة عن بعض مَن اختُطفوا إلى السماء»[2].

وليس تفريغ المعراج من هالة القداسة المحاط بها، هو وحده ما قد يصدم القارئ المسلم في نظرة المستشرقين وأبحاثهم بل أمور أخرى أكثر خطراً من ذلك. وليس أقلها توقفهم طويلاً عند آية الإسراء 1/17. واتفاق رأي غالبيتهم على أنها إما أقحمت إقحاماً في النص القرآني، أو اقتطعت من مكان آخر، ما سبق وأسهبنا في عرضه. وما الفائدة من عرض آراء كهذه قد تبدو للمؤمن مجرّد تشكيك بالذكر الحكيم وحفظه من أي تحريف؟!.

ما قصدنا، بالطبع، التشكيك، وناقل الكفر ليس بكافر. ولكن لا بد أن تعرض هذه الآراء على المثقف العربي بموضوعية وحياد. فنظرة الآخر إلى تراثنا الفكري والديني باختلافها ومغايرتها تضيء جوانب أخرى من هذا التراث، وتساعد على فهم أعمق له من ناحية. ومن ناحية أخرى لا جدوى من الاستمرار في تجاهل نظرة الآخر إلى إرثنا

1 – نولدكه، م. س، ص 120/1.

2 – م.ن، ص 122.

الديني والفكري وازدرائها. والأجدر بنا اليوم في عصر التواصل هذا أن نعيها ونتعامل معها. وإلا كنا كالنعامة التي تخفي رأسها في الرمال ظناً منها أنها تتفادى أن تفترسها الوحوش.

ولكن كيف يمكن لآراء وأبحاث كهذه أن تساعد في فهم أعمق للتراث، وهي تنهش هالته، وتحاول أن تفترس قدسيته، قد يتساءل البعض؟!

يحضرني في الإجابة عن هذا التساؤل قول لطاغور، شاعر الهند وحكيمها: «إن أنت أوصدت أبوابك بوجه كل باطل، فإنك بذلك تطرد الحق».

والبحث متى كان رصيناً وجاداً لا يمكن في أية حال أن يكون شراً مطلقاً وباطلاً بطلاناً تاماً. ولا بد له أن يتضمن نزراً من الحق. فهل نصمّ آذاننا عن سماع هذا النزر؟!

﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ﴾، تقول الآية الكريمة، (الزمر 18/39).

ماذا الآن عن الشقّ الثاني من أبحاث هذا الكتاب، والتي احتلّت القسم الأكبر منه؟ ألا وهي الدراسة المقارنة بين روايات المعراج والمصادر السابقة لها في مختلف الأديان والحضارات: الهندية والرافدية والفرعونية والفارسية واليهودية والمسيحية.

وما دمنا نتحدّث عن المستشرقين، فلا بأس أن نذكر هنا أنهم كانوا أول مَن تناول بالبحث هذا التشابه اللافت بين روايات المعراج والكتابات المنحولة اليهودية والمسيحية. وقد ذكرنا هنا رأي نولدكه القائل إن حكاية المعراج حيكت على منوال القصص المسيحية عن

المختطفين إلى السماء. ولأستاذنا المستشرق بيير لوري رأي لافت في مجال المقارنة بين رواية المعراج وأحد النصوص المنحولة. يقول:«أما رؤيا إبراهيم (القرن الأول م) فتصف معراجاً يقوم به بصحبة ملاك. رحلة سماوية يزور فيها مختلف السماوات، تذكّر في نواحٍ عديدة بمعراج النبي، صلعم، **فهل صمّم المعراج الثاني وروي بشكل يطابق معراج إبراهيم**»[3].

ورأي أستاذنا وتساؤله هذا، يعيد طرح الإشكالية العتيقة والدائمة في البحث المقارن: أين ينتهي التشابه؟! وأين يبدأ التأثر؟.

سبق وقلنا وردّدنا في أبحاث لنا بالفرنسية:

Entre ressemblance et influence une grande différence.

بين التشابه والتأثّر بون شاسع.

ولكن هل يمكن أن يكون هذا التشابه الكبير والواضح بين روايات المعراج والكتب المنحولة السابقة لها كرؤيا إبراهيم وبولس والمعراج الفارسي أردا ڤيراف وغيرها محض اتفاق ليس إلا؟!.

بالطبع لا. فدراسة روايات المعراج مقارنة بهذه النصوص وغيرها، وهو ما قمنا به في هذا المصنّف تذكّرنا بآية الكتاب المقدّس: «**لا جديد تحت الشمس**». ولا نغالي إذا قلنا إنّ ما من واقعة أو تفصيل أو وصف في هذه الروايات إلا ووجدنا مثيلاً له في النصوص السابقة. ما يقطع الشك باليقين أن ذلك لا يمكن أن يكون مجرّد تشابه واتفاق *Coïncidence*. وهو ما دفعنا إلى تسمية النصوص هذه بمجملها

3 - لوري، بيير، من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ترجمة لويس صليبا، جبيل، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2005، ص190.

بِ :"مصادر المعراج". ولكن ذلك لا يعني، بالطبع، تأكيد واقعة التـأثّر والأخذ المباشر من هذه النصوص وفصل الخطاب في هـذه المسألة. فدراستنا المقارنة تحتاج لإثبات التأثر والنقل إلى حلقات أخرى ترفدها وتدعم فرضيتها. وأبرزها:

- تقصّي الدروب والطرق المحتملة لدخول العناصر والمـؤثرات في روايات المعراج. وليس هذا بالأمر السهل، لا سيما في ظل غيـاب الوثائق. وهـذا التحـرّي يتطلّـب دراسـات تاريخيـة وفيلولوجيـة *Philologie*. تقارن بين مختلف اللغات القديمة. وقد يُحوجُ إلى أبحاث أركيولوجية أيضاً.

- دراسة موثّقة لتطوّر روايات المعراج منذ البراعم الأولـى أي نصوص ابن إسحاق في السيرة والطبـري فـي التفسـير والبخـاري وغيرها وحتى المنمنمات الفارسية مروراً بالروايات الشعبية والصوفية ككتاب القشيري ومعراج ابن عباس وغيرها. وكان المستشرق نولدكـه أول مَن أشار إلى أهمية دراسة كهذه وضرورتها. إذ قال:«وهكذا نرى كيف أن الاهتمام ازداد بهذا الحدث (المعراج) تدريجياً. إن القيام ببحث نقدي دقيق لروايات المعراج ابتداءً من أقدم الأحاديث وحتى الزخرفات التي يقوم بها الشعراء الفرس والأتراك، عمل جزيل النفع»[4].

وقد قمنا، في هذه السلسلة، بجوانب عديدة من البحث الذي يقترحه نولدكه. فدرسنا في الجزء الأول المعراج للقشيري، والثاني مخطوطـة المعراج الأندلسية الضائعة والثالث المعراج المنسوب لابـن عبـاس، وكذلك نشأة فَن التصوير الإسلامي للمعراج وتطوّره وأثره في تطـوّر

4 - نولدكه، م. س، ص 121.

روايات المعراج، وأيضاً أثر الفِرَق الإسلامية في روايات المعراج وتأثرها بها. ولكن تبقى دراسة النصوص والأحاديث الأولى عن المعراج وما ورد في هذا الصدد في سيرة ابن إسحق وتفسير الطبري وطبقات ابن سعد وأحاديث البخاري ومسلم والمقارنة بينها، والبحث في ما تضمّنته من تطابق حيناً وتناقض وتعارُض أحياناً، تبقى الدراسة المقارنة للنصوص الأولى هذه حلقة أساسية وخطيرة للدراسات المعراجية بشكل عام، ولتقفّي أثر تطور روايات المعراج وتفاعلها وتأثّرها بالنصوص السابقة للإسلام بشكل خاص. وعسانا نقوم لاحقًا بالتصدّي لهذا الشأن الذي يتطلّب الكثير من الجهد والوقت والتفرّغ. أو يكفينا باحث آخر مؤونة التصدّي له.

يبقى أن نذكّر بشأن التفاعل المشار إليه أن انتشار الكتابات اليهودية والمسيحية من أناجيل ورؤى وغيرها في الجزيرة العربية قبل الإسلام واقعة تاريخية شبه مؤكّدة ردّدت أصداءَها الأشعار الجاهلية لأمية بن أبي الصلت وغيره كما رأينا في هذا البحث. وهذه الواقعة لوحدها كافية لتعليل الكثير من التشابه، أو بالأحرى التأثّر، بين المأثورات الإسلامية في المعراج والعالم الآخر وغيرها وبين الكتابات المنحولة التي غدا فهم الإسلام اليوم وفقهه لا يستقيم بمعزل عنها.



ملحق

د. لويس صليبا
أستاذ وباحث في الدراسات الهندية والإسلامية

ثورة على النص وعبادة النص

قراءة في فكر د. محمد عبدالرحمن مرحبا

مداخلة في ندوة: **"الفلسفة الفكرانية"**
لتكريم المفكّر الراحل **د. محمد عبدالرحمن مرحبا**
معرض بيروت العربي الدولي للكتاب
Biel – الأحد 2007/04/15

مرحبا شارحاً للنسبية

أولُ لقاءٍ لي مع الدكتور مرحبا كان في أواخرِ السبعينيات من القرن الماضي. كنت لما أزل على مقاعدِ الدراسة الثانوية، ومهتماً بأنشتين ونظريته النسبية. وكان كتاب الدكتور مرحبا عن هذا الأخير من أوائل المراجع العربية في الموضوع وأغناها، وأكثرِها انتشاراً. فطالعتُ هذا الكتاب باهتمامٍ وشغفٍ كبيرين. والانطباع الذي لمّا يزَلْ راسخاً في نفسي عنه، أن الكاتبَ قد تصدّى لتحدٍّ ليس باليسير. فهو غيرُ متخصّصٍ في الفيزياء والعلوم، ومع ذلك فإنه يعرض لنظريةٍ علمية من أكثرِ النظريات صعوبةً وتعقيداً، وباللغة العربية التي يعوزها الكثيرُ من مصطلحاتِ هذا العلم. وعلى الرغمِ من صعوبةِ الموضوع نجح المؤلّف في شرحِه له بطريقةٍ لا يعصى فهمها على غير المتخصّص. ووفى أنشتين ونظريتَه حقهما ومن الناحيتين العلمية والفلسفية. فكان بمقدور قارئ كتاب الدكتور مرحبا عن أنشتين الخروجَ منه بفكرة أولية معقولة ومقبولة عن هذا العالِم الفيلسوف، قد تشكّلُ له انطلاقةً راسخة نحو مزيدٍ من التعمّق والتوسّع.

ولا يغربنّ عن البال هنا أن الدكتور مرحبا كان من أوائل المؤلفين العرب الذين تصدّوا لهذا الموضوع العويص. إذ تعودُ الطبعةُ الأولى من كتابه إلى العام 1948. فله في ذلك فضلُ السابقين.

لقاءٌ أول ذو طابعٍ فكري محض.

الإنسان والعقل أبرز قيم مرحبا

أما لقائي الثاني به فكان شخصياً. ويعودُ إلى العام ألفين. يومها التقيتُه في دار بيبليون للنشر التي أملك. وعرضَ عليّ نشر أحد مؤلفاته. وأعطاني نُسخةً من النص الكامل لهذا الكتاب، لا أزال أحتفظُ بها إلى اليوم.

والانطباع الذي تركه في نفسي هذا الرجل هو عينه ما يحفظُه عنه الكثيرون ممّن عرفوه.

مفكّرٌ متعمّق، جِدّي ورزين. يحترم العقل، بل حتى يؤلّهُه. وهو أداتُه الأساسية في البحث والاستنباط والاستنتاج. يقول في أحد كتبه:«يريدُ ليطفئَ نور العقل. والعقل متمٌّ نوره. ولو كره الجاهلون»[1].

وفي نص آخر يعلن:«يجبُ إعادةُ النظر في التَفرقة بين المقدّس وغير المقدّس، فلا مقدّس إلا الإنسان، والعقلَ الذي يميّزُ الإنسان».

وهذا الكلام يقودنا إلى تناولِ قيمةٍ أخرى من مقدّسات الدكتور مرحبا، تأتي قبل العقل. وتحتلُّ المرتبةَ الأولى في حياته وفكره وكتاباته في آن. إنه الإنسان. فمن الناحية العملية عُرف باحترام الإنسان أياً كان وحقوقِه. واحترام حق الآخر وحرّيته. وفي كتاباته طالما ردّد، ودون كلل، هذا المبدأ. فهو مثلاً يصرّح بجرأة ما بعدها جرأة:«ليس الكافرُ مَن يكفُر بالأديان. الكافرُ الوحيد مَن يكفُر بالإنسان، وحقوقَ الإنسان»[2].

---

1 - محنتي مع القرآن ومع الله في القرآن، ص 345.
2 - م. ن، ص 8.

الإنسان همُّه الأساسي. وتطوّرُه ورقيّه هدفُ فكرِه وكتاباته. يقول:«الإنسانُ العربي هو أكبر همّي. إن غايةَ ما أتمنى أن أزجّ بهذا الإنسان لا في تيّار الحداثة. بل في أتون الحداثة. فالأتون كفيل بإحراق جميع الشوائب»[1].

الإنسان والعقل هما الثنائي الأساس في سلّمِ قِيَم مرحبا. ورأسُ اهتماماته وانشغالاته. فهو يختصرُ أولوياته كما يلي:«علينا أن نركّز على العقلِ دون النقل. وعلى العِلم والمعرفة لا على السحر والعرفان. وعلى الإنسان أكثرُ من على خالق الأكوان»[2].

والدكتور مرحبا رجلٌ محبٌّ للحياة، كان، ومتعلّقٌ بها. يُعنى بصحّتِه. فلا يتناولُ إلا ما هو صحّيٌ وطبيعي. يحبّ الحياة ويحبُّ أن يعيشها بفرح. فللفُكاهة حيّز واسع في حياته وكتاباته. فهو مُـتقنٌ لفن التعبير عن أكثر الأفكار عمقاً وجدية بطُرفة، أو روح مرحة تشدّ انتباه مستمعيه. وتقرّبهم منه. ما يجعل محضره وحضوره يجمعُ بين المفيد والممتع. وكما يقول المثل الفرنسي *Joindre l'utile à l'agréable*.

وروح المرح والنُكتة نجدها في مؤلفات مرحبا الأكثر جدّية. فهو مثلاً في حديثه عن نسّاك الجينية في الهند المهووسين بالحفاظِ على كلّ أشكال الحياة، والامتناعِ عن أذيّةِ الحيوانات، يورد هذه الملاحظة/الطرفة:«ولعلّ هذه القاعدة قد تسرّبت إلى مدينتنا طرابلس مدينة الصلاح والتقوى! فقد أخبرني أهل التُقى أنه كان يعيشُ فيها، إلى عهدِ قريب، رجلٌ صالح مشهورٍ بالورعِ والعكوفِ على العبادة. يسمّى

1 – م.ن، ص 50.
2 – م.ن، ص 22.

شيخَ النمل، فكان، "رضي الله عنه"، لا يمشي بحذاء من النعل، بل يلبسُ قبقاباً من الخشب. وعليه أجراسٌ تصلصل حيث يسير، وبذلك يتفرّق النمل والهوام والحشرات. وتبتعد عن الدرب. ويختم مرحباً طُرفته:«إنها طريق جينية مطوّرة كفيلة بإثارة إعجاب الجينيين! وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»[1][2].

ولكن إلى روح المرح هذا جمع مرحبا شيئاً من الغموض، فكان يخال لسامعه إن ثمّة أشياءَ وأفكاراً وآراء لا يبوح بها. ويتركها لنفسه، مخافةَ أن تصدمَ الآخرين.

إنسانٌ صادق مع نفسه ومع الغير. وصدقُه هذا يتجسّد في كل كلمة كتبها، لا سيما في أكثر كتبه ثوروية وإثارة للجدل. ومفكّرٌ مترهّبٌ في معبد الكلمة، منصرفٌ بكامل وقته لعالمه الخاص. دنياه مكتبته. يملأُ وقته قراءةً وكتابة، ذاك هو نشاطُه الدائم والمستمر.

جريءٌ لا يهابُ المخاطر، لا سيما إذا كان الأمر متعلّقاً بحريةِ الفكرِ وإعلان الكلمة. ولطالما ردّد دائماً قولاً وكتابة:«لو أردتَ أن تكون رجلاً فعِش في خطر. هذا هو شعاري في الحياة» [3].

ولن أُطيل أكثر الكلامَ عن محمد عبدالرحمن مرحبا الإنسان. فذاك شأن أتركه لِمَن كانت له به صلةٌ ومعرفةٌ أكثرَ قرباً ووثوقاً مما كانت لي معه.

---

1 - مرحبا، محمد عبدالرحمن، المرجع في تاريخ الأخلاق، طرابلس، جرّوس برس، ط1،ج1، ص 1988، ص 205.

2 - مرحبا، محمد عبدالرحمن، بدايات الفلسفة الأخلاقية، الأخلاق في التراث البدائي والشرقي واليوناني، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط1، 1995، ص 87.

3 - محنتي، م. س، ص 42.

أما الحديثُ عن مرحبا الكاتبِ المفكرِ الفيلسوف والرائد في الدراسات الإسلامية، فأمر يطول. وقد لا تفي أطروحةُ دكتوراه هذا المبدعَ حقه. فكيف بمداخلة محدّدة المكان، محدودة الزمان.

لذا سأقصُر كلامي عليه على المواضيع التي تناولها في عدد من مؤلفاته، والتي هي في صلب اختصاصي واهتماماتي: أي الدراسات الهندية أولاً *Indianisme et Indologie*. والدراسات الإسلامية ثانياً.

الدراسات الهندية في مؤلفات مرحبا

كان الدكتور مرحبا من أوائل الذين درّسوا الفلسفة الهندية في الجامعة اللبنانية. أما كتاباتُه عنها فتنحصر،

كان الدكتور مرحبا من أوائل الذين درّسوا الفلسفة الهندية في الجامعة اللبنانية. أما كتاباتُه عنها فتنحصر، إجمالاً، في مجالِ تاريخ الأخلاق وفلسفتها *Ethique*. فلا تحتلُ سوى فصلٍ من كتابه "المرجع في تاريخ الأخلاق" 1988. وآخر في كتاب "بدايات الفلسفة الأخلاقية" 1995. والكتاب الثاني مجرّد تلخيص للأول ويُحيل إليه. وإلى ذلك يتناول مرحبا الفلسفة الهندية في عرضٍ موجزٍ في مقدمات كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية[1].

يُطلق مرحبا في مستهل بحثه أحكاماً عامّة. نوافِقُه على عدد منها. لا سيما ما ينقُلُ عن المستشرقين وعلماء الهنديات. يقول:«من الصعب أن يُطلَقَ على الهندوسية إسم الدين بالمعنى الشائع. فالهندوسية أشملُ

---

1 - مرحبا، محمد عبدالرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط 1، 1991، ص2.

وأعمقُ من الدين. إنها صفةٌ لملامح المجتمع الهندي بنظامِه الطبقـي، ومكانُ كل طبقةٍ فيه. إنها الحياة الهندية بأسلوبها الخاص الذي يُعدّ في ذاته شعيرةً من الشعائر. إنها خليطٌ يشمل الأمور المقدّسة والأمور الدنيوية جميعاً. إذ لا يوجد في الفكر الهندي حدٌّ فاصلٌ بين الإثنين. إنها توجُّهٌ وإحساسٌ خلقي، ووازعٌ قانوني، ونظرٌ ميتافيزيوقي. وهي إلى جانب ذلك مبادئٌ وقيودٌ وعادات والتزامات تهيمنُ على الحياة الهندية، وتملأُ جميع شِعابها ومسالِكها»[1].

والحكمُ العامُّ هذا دقيقٌ ومنصفٌ للهندوسية.

ولكن يبدو من مقدّمة بحثه أن الفلسفة اليونانية هي التي استأثرت باهتمام مرحبا وبحثه. وذلك على حسابِ فلسفات الهند والشرق عامّة. يقولُ في مقارنةٍ بين الفلسفتين«إن حضارةَ الهند حضارةٌ عريقة، وقد أنجبت هذه الحضارة فلاسفةً عُظماء قبل أن يولد سقراط وأفلاطون وأرسطو. ولكنهم دون هؤلاء نَفَساً»[2].

مراجع دراسات مرحبا الهندية

ويبدو مرحبا في بحثه في الفلسفة الهندية بعيداً عن التخصّصِ والتعمّق فيها. والنظرة الأولى إلى هوامش متنه تبيّن أنه يعود إلى مراجع ثانوية. وتنعدم عنده العودة إلى المصادر الأساسية ونصوص فلاسفة الهند باللغات الأوروبية على الأقل.فيا ليته حذا حَذو البيروني الذي سبقه بألف عام، فقد كان هذا الأخير منصفاً في أحكامه مستنداً إلى

1 - مرحبا،المرجع، م. س، ص 185.

2 - مرحبا، المرجع، ص 184.

مصادر الفلسفة الهندية الأساسية، كما بيّنا في أطروحتنا الفرنسية عنه.

L'Hindouisme et son influence sur la penseé musulmane selon Al- Bîrûnî [1].

أو يا ليته، على الأقل، عاد إليه عِوضَ أن يَـقصُر مراجِعَه على بعض الدراسات العربية في الموضوع. بل حتى على مؤلَّف واحد. فالدكتور مرحبا في كامل بحثه الذي تخطّى الأربعين صفحة عالّةٌ على أحمد شلبي في كتابه مقارنة الأديان. الجزء المخصّص للهندوسية.

وقد تناولنا نحن في مؤلفنا الأطروحة: «أقدم كتاب في العالم، ريك فيدا دراسة ترجمة وتعليقات»، أبحاثَ شلبي في الهندوسية[2]. وبيّنا أنها أبعد ما تكون عن الموضوعية والحياد ومنهجية الأديان المقارنة. فهو ينظرُ إلى أديانِ الهند من زاويةِ عقيدتِه الخاصة. فيعملُ على نقضِها ودحضها، أكثرُ مما يسعى إلى فهمِها كما هي، وبمنطقها الخاص. وبالتالي إفهامِها للقارئ.

وهكذا ينقلُ مرحبا عن شلبي أحكامَه وأخطاءَه. ويتحمّل بالتالي مسؤوليتها. وهذا خطأ فادح في المنهج.

نماذج من الأحكام المتسرّعة

ومن بين أحكامه غير الدقيقة قولُه عن المنبوذين: «حرمهم المجتمعُ الهندي حقوقَ الإنسان. ونزلَ بهم إلى مستوى أقلُّ أحياناً من مستوى

---

1 - Saliba, Lwiis T, L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon Al-Bîrûnî (m1048), Paris, BYBLION, 1995.

2 - صليبا، د. لويس، أقدم كتاب في العالم، ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات، لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط2، 2007، ص 246 – 248.

الحيوان. ولم يسمح لهم باعتناق الدين الهندوسي، أو أن يتخلّقوا بأخلاقه»[1]. وفي هذا الحكم المنقول عن شلبي الكثير من عدم الدقة والإجحاف.

ومن تعميماته غير الدقيقة أيضاً ما يلي: «وإن دستور العقل الهندي للوصولِ إلى هذه الغاية [الانعتاق] كان دائماً الزهد والصوم والأرق وتعذيب النفس والحرمان(...) من أجل ذلك حفِلت حياةُ كثير من الهنود بالبؤس والتسوّل والامتناع عن أكل اللحم وتجنّب الحلوى والطيبات من الرزق والنساء». وأقل ما يُقال عن هذا التعليل والتعميم لظواهر النباتية والبتولية والزهد عند يوغيي الهند أنه لا ينطبق على واقع الأمور، وينمُّ عن تسرّع في الحكم وعدم تعمّق في الحيثيات.

الاستطرادات في أبحاث مرحبا

ونلحظ في بحث مرحبا في الفلسفة الهندية سمَةً نجدُها في غالبيةِ دراساته وكتبِه: إنها الاستطراد والخروج عن موضوعِ البحث إلى موضوعٍ، أو مواضيع أخرى، مختلفة وغيرِ ذاتِ صلة. فبينما هو، وفقاً لتعبيره «في معرض الكلام على الفلسفة الهندية وعقائدها ودياناتها»، (ص 188). نراه يقفز إلى الحديث عن الأخلاق في العالم الغربي، والأخلاق عند عمانوئيل كنط وفي الثورة الفرنسية. ويستفيضُ في هذه المواضيع ليملأ صفحتين كاملتين، إلى أن يتنبّه إلى خروجه عن الموضوع. فيقولَ للقارئ فيما هو أشبه بالاعتذار «ثِق أني لن أخرج عن الموضوع من باب إلا لأدخل فيه من باب آخر، فالأبوابُ كثيرةٌ،

---

1 - م. ن، ص 188.

وجميعُ الأبواب تؤدي إلى الموضوع. فأنت ترى ظاهراً من الخـــروج. وما هو بخروج. وإنما هو استئناف للدخول، مهما بدا في هذا القول من غرابة»[1].

وواقع الأمر، برأينا، أن قولَه هذا ليس سوى تبرير لاســتطراداته الجاحظية، والتي تحلو له غالباً في أبحاثه. وهـــي هنـــا دليـــلُ عـــدم تخصّص. وكأن نفْسه ضاقت ذَرعاً من الحديث عن موضوع لا يُلمّ به إلماماً كافياً. فخرج إلى موضوع يعرفه عن كثب.

أياً يكن السببُ، فتلك صفةٌ يتشارك فيها مرحبا مع الكثيرين مـــن الكتّاب العرب، قديماً وحديثاً.

تعميمات غير دقيقة

وتلفتنا في بحث مرحبا عن الأخلاق الهندية تعميماتُـــه وأحكامُـــه غير المتأنية. فهو في الأسطر الأولى من دراسته يُطلق هـــذا الحكـــم «وأما الأخلاق الهندية فهي أخلاقُ انكماشٍ وفرارٍ وانسحابٍ من الواقع إلى عالمٍ آخر من نسيج الوهم والخيال»[2]. ويعودُ غالبـــاً إلـــى هـــذه الفكرة، ويؤكّدُ عليها. يقول في مكان آخر من البحث:«فـــالأخلاق هنـــا إنما هي أخلاقٌ سلبية. قِوامُها مجاهدةُ النفس، وقمعُ شهوات البـــدن، لا قياماً بالواجب، أو تحقيقاً للفضيلة، بل للاستغراق في براهما [الإله]. أي أن الأخلاق عند البراهمة لا تُطلب لذاتها، إنها وسيلة لغايةٍ أبعد، غايـــةٌ تـــتعدّى صاحبَها. لكأنه مطيّةٌ لها. ألا وهي إرضاءُ براهمـــا [الإلـــه]

---

1 – م. ن، ص 190.

2 – م.ن، ص183.

والخضوع لبراهما والاتحاد ببراهما»[1].

إنها هنا ثورةُ مرحبا على الإله، تــتفجّر بوجه براهما. ما سنعود إليه. ويُطلق مرحبا في موضعٍ آخر من دراسته التحليل التالي:«عــدم إلحاق الأذى بأي كائن حي(...) وقد يبدو أن هذا الأصل ينطوي علــى دعوى خُلقية إلى العناية بالآخر، ولكن لا. فأغلبُ الظن عندي أن هــذا الآخر ليس المقصود به الإنسان بــل الحيــوان. فالهنــدوس عمومــاً يحرصُون على الرفق بالحيوان، بقدر احتقارِهم لحياة الإنسان. ومن هنا دعوتُهم إلى تعذيب البدن في الوقت الذي يحرّمون فيه ذَبــحَ الحيــوان وقتلَ الحشرات والهوام. وهــذا لعمــري مــن تناقضــاتِهم وغرائــبِ أحوالهم»[2].

إن ظنَّ مرحبا هنا هو حتماً في غير محلّه. فالمقصود بالآخر هو الإنسان قبل أي كائن آخر. وتعاليم بوذا وغاندي وغيرِهما في اللاعنف تنبع أولاً من هذا الاحترام والتقديس للإنسان وحياته قبل أي شيء آخر. فأين الاحتقار لحياةِ الإنسان الذي يفترضُه مرحبا ولا يــبيّنُه؟!.

ويضيفُ مرحبا في السياق عينه:«إن الأخلاقَ الهندية هي أخلاقُ تحطيم الفرد وتزييفه وصرفه عن مصيره. إنها أخلاقٌ تُفقــد الإنســانَ قيمتَه من حيث هو غايةٌ في ذاته، لتضحّي به على مذبحِ ذاتٍ أُخــرى غيرَ ذاتِه».

وفي عرضه السريع للفلسفة الهندية المدرج في مقــدّمات كتابــه "تاريخ الفلسفة اليونانية" يختم مرحبا بما يلي:«والخلاصة أن التفكيــر

---

1 - م.ن، ص 208.

2 - م.ن، ص 208.

الهندي قد حطّم الإنسان. وهو يدّعي تأليه الإنسان»[1] إنه تعميم غير دقيق. وحكمٌ مبرَمٌ ينمّ عن عدم إحاطةٍ وتعمقٍ بالموضوع.

البوذية في أبحاث مرحبا

وفي حكمه على الأخلاق الهندية بالسلبية، لا يستثني مرحبا أياً من التيارات الفلسفية والدينية. بل يعمّمُ ذلك، ببساطة، على كل أديان الهند وفلسفاتها. يقول: «فالفلسفةُ الخلقية عند البوذيين يمكن تلخيصُها بكلمةٍ واحدة هي أنها، حسبما مرّ معنا، فلسفةُ الألم، والتبشيرُ بالألم. هذا هو الطابع العام لجميع الفلسفات الخلقية التي تمخّضت عنها بلادُ الهند. إنها أخلاقٌ سلبية بكل معنى الكلمة، حتى لكأن السلبية داءٌ عضالٌ موطنه الهند». (ص217).

ولكن ما فات مرحبا هنا هو أن البوذية ليست فلسفةُ الألم والتبشير بالألم كما يقول. وإنما، بالأحرى، فلسفةُ التخلّص منه والقضاء عليه. وهو ما يعودُ مرحبا نفسُه إلى الحديث عنه فيما يشبه التناقضَ في أحكامه. إذ يقول لاحقاً (ص 219).«وما رسالةُ بوذا إلا الدعوةُ إلى القضاء على الآلام والحسرات، بالقضاء على أسبابها وخلع أصولها».

مشكلة الهند وحلولها من منظور مرحبا

كيف يشخّصُ مرحبا داء الهند، ويصفُ لها الدواء. إنه التشخيصُ عينه لداء المجتمعات العربية وسائر الدول النامية، والدواءُ نفسه:«بالعلم

---

1 – مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيه، بيروت، مؤسسة عزالدين، ط1، 1991، ص 26.

يمكن تحويلُ الهند لتكونَ دولةً حديثةً. ولا سبيلَ إلى ذلك إلا بتبديل أفكارِها. فإنقاذُها من العادات والخلقية والاجتماعية ومجموعة القيم الغيبية والصوفية التي ينخرُ سوسُها في نسيجِ الثقافة الهندية والبنية الأساسية للفكر الهندي منذ آلاف السنين. إنها مهمةٌ صعبة، بل صعبةٌ جداً. ولكنها غيرُ مستحيلة. فبإزالةِ الركام والغُبار، وبتغيير الأنظمة والعادات والمعايير (...) بكل ذلك يمكنُ حصولُ المعجزة»، (ص 214).

ما فات الدكتور مرحبا هنا أن الهند اليوم حقّقت المعجزة، أو هي في طريق تحقيقها، دون استخدام وصفته هذه. وهي اليوم، كما يقول علماء الاقتصاد والاجتماع، من أقوى الدول اقتصاداً، ويُنتظر أن تكونَ في العام 2025 رابعَ قوةٍ إقتصادية في العالم.

تبقى فرضية مرحبا بشأن الهند، وهي خلاصة بحثه، وتنسحب على سائر المجتمعات العربية والنامية. يقول: «سينتصر العلم والتقنية على الدين والنصوص وجميع الترّهات والأساطير الهندية وغير الهندية. وستحِلُّ محل الأساطير القديمة أساطيرُ جديدة. كأنما الإنسانية لا تستطيعُ العيش بلا أساطير. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان!!!»، (ص223).

ثورة على الأساطير والنصوص

وهذه الخلاصة تقودنا إلى الشق الثاني من بحثنا. وفيها تكمن بذورُ ثورةِ مرحبا الجارفة على الأساطير والنصوص والغيبيات والمعتقدات. فما قاله عن الهندوسية والبوذية، ينسحب لاحقاً على الديانات الساميّة. يقول في المسيحية مثلاً: «رأيي في المسيحية أنها ديانةٌ تبدأُ بالأسطورة.

وتنتهي بالأسطورة. ولا تـــتحرّكُ قط إلا في فضاء الأسطورة. ولعـلّ هذا من أسباب انتشارها الواسع»، (ص37).

الأساطير والنصوص والعبوديةُ للنصوص شغلُه الشاغل. هدفُــه تحريرُ نفسه، والإنسان بشكل عام، من استعبادها. يقــول:«يجــبُ أن نـــتعلّمَ كيفَ نمارسُ عمليةَ التحرّر من ربقةِ النصوص. بعد عصــور وعصور مــن تــحكّم النصوص»، (ص 9).

ويحذّر مرحبا من التحجّر الذي يورِثه التوقفُ والتعبّــد للــنص، يقول:«النص، والتدثّرُ بالنص، والتشــبّث بـــالنص، والتعبّــدُ للــنص والخوضُ في بحار النص للوصول إلى خفايا النص. والغــوصُ علــى الدررِ واللالئ التي ينطوي عليها النص. كل ذلك وسواه مــن ذخــائر النص يورث صاحبَه البلاهة والتفاهة والتحجّر والغيبوبةَ والغباء. لأنه يُفقد البصر والبصيرة والعجينة والخميــرة. فيــذوب فيــه ويفنــى»، (ص73/4).

ويشير مرحبا إلى أن آفةِ التحجّر أمام النصــوص فــي تراثنــا وتاريخنا أصابت الكبير والصغير، الرجل العادي والعالِم النحرير. الكلُّ عانى من هذا الداء المرير. يقول:«عبادةُ النص والعكوفُ على النص. والانحناءُ أمام النص، لا تفرّق في كثير مــن الحــالات بــين عامــة وخاصة. فكم من عملاقٍ تصاغر أمام النص، حتى بدا قزماً يرتجــف هلعاً كفأر رأى شبحَ قِطّ. هكذا يفعلُ بعملاقِنا المغرور زئيرُ الــنص»، (ص7).

ولكن ما الدواء، وهل نرجو من هذا المرض المزمن شفاء؟ إنــه أولاً وضعُ النص في إطاره الزمني. وعدم انتزاعه من هــذا الأخيــر

وجعلِه أزلياً، أبدياً. يقول: «لقد غاب عنّا أن النصوص لها أعمارٌ وتعيش إلى أجل مسمّى. فإذا جاء أجلُها فمن الواجب أن تفسح الطريق لغيرها. لا أن تلوي عنقَ الزمان والمكان لتَمُدَّ في أجلها، وترفض النداءات التي تطالب برحيلها»،(ص9). المطلوب أولاً إذاً التحرّر من ربقة النصوص. والمطلوب تالياً تحكيم المنهج العقلي. فهو النور الوحيد الذي يلوح في آخر النفق. وحده الكفيل بتخليصنا من عبدة الأصنام وعبدة النص. لذا يعلن مرحبا:«لا همّ لي في هذا الكتاب إلا اقتحامُ عرين النص. يجب أن ننزَعِ عن النصِ أولاً قُشرة القداسة التي تحيطُ به. وبغيرِ ذلك لا يسلَسُ لنا قيادُ النص. إن تعريةَ النص. والتشكيك في قداسة النص. وتطبيقَ المنهجِ العقلي على النص. تفتحُ لنا آفاقاً لايبلغُها أولئك الذين على أبصارهم غشاوةُ قدسية النص. هؤلاء هم عبدةُ أصنام. ولا فرقَ بين عبدةِ أصنامٍ وعبدةِ النص»، (ص8).

ثورة جامحة، قلنا، قادها مرحبا على الأساطير والنصوص، والغيبيات كذلك. فهي ثالثةُ الأثافي. وهي ما يقيّد الإنسان. ويحولُ دون رقيّه وتطورِ المجتمعات ودخولِها زمَن العصرنة والحداثة. يقول:«الغيب. لقد حكمتنا هذه الكلمة المشؤومة وما زالت. فأنهكتِ التاريخ، وأنهكت الذاكرة. وكبّلتِ العقلَ بقيودٍ لا فِكاك منها. وكانت مدداً للتافهين والعاجزين والمتسكّعين ومن إليهِم من سَدَنه الهيكل»، (ص228).

ويوضحُ مرحبا فكرته. فيميّزُ بين الإيمان بالغيب، كعقيدة، وانسحاب ذلك على سائر أمور الحياة. يقول:«لقد كان الإيمانُ بالغيب في أولِ أمرِه مجرّدَ بندٍ من بنودِ الإيمان. لقد كان من إمارات الصحة

والعافية. فأصبح عَرَضاً من أعراضِ المرض. لقد كان تبتّلاً، فاصبح ترهّلاً. لقد كان باباً من أبوابِ الإيمان. فأصبحَ هو الإيمان، وطريقاً إلى علومِ العرفان. لقد كان دردشة دينية حالمة. فإذا هو دروشةٌ صوفيةٌ قاتلة. لقد أفسدنا عالم الغيب منذ أعالي عصور الانحطاط»، (ص229).

ويختم مرحبا بحكمة مكثّفة مختصرة. «ولقد كان الغيبُ عادة فأصبح إبادة». (ص 229).

سحر بيان مرحبا

وإلى هذه الأفكار الحرّة والحارّة الملتهبة التي يرشقُنا بها الدكتور مرحبا، فتصيبُ من الكثيرين مقتلاً، وتُفيق آخرين من سباتٍ عميق. لا بد لي من التوقّف برهةً أمام ميزةٍ له، لا مفرّ من أن يعترف بها مؤيّدُ أفكاره ومعارضُها في آن. إنها سحر بيانه. فليس المهمُ فقط ما يقال. بل كيف تقال الأمور، وبأية طريقة وأسلوب. لقد طالت صُحبة الدكتور مرحبا مع آي الذكر الحكيم وبلاغةِ الجاحظ والتوحيدي اللذين يرى في كلامهما شيئاً من إعجاز، (ص 92). وهذه الصُحبةُ الطويلة المتمادية والمستمرة مع أُمراء البلاغة والبيان جعلت من كلامه نموذجاً معاصراً فيهما، وقولاً يلامس المعجزِ. وما ذكرنا من قوله في الغيب مثلٌ بيّن على ذلك. وقد عمل جاهداً على تصحيح ما أدخلته الترجمات ولغة الجرائد من رطانة وركاكة تخدش الآذان»[1] والأمثلة على بلاغة أسلوبه تتعدّد ولا تنتهي. وهاك نموذجٌ آخر من معجزِ بيانه:«الملعبُ

1 - مرحبا، محمد عبدالرحمن، قراءات وتحليلات في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت مؤسسة عزالدين، ط1، 1993، مقالة اللغة العربية وما ألحقته بها الترجمات من تشويهات، ص 335 – 365.

معلومٌ. واللاعبُ مجهولٌ. واللّعِب سجالٌ بين معلومٍ ومجهــول. دمــىً تــتحركُ. وأشباحٌ تــتراكض. تاهت العقول وشاحت الوجوه، وحارت الأذهان وانصبّت اللعناتُ على هذا الإنسان. وهو سيدُ الأكوان.

عجيبٌ أمر هذا الإنسان، (ص250/1).

رحلة من الإيمان إلى الشك

ولكن ما الذي قاد مرحبا إلى هذه الثورة الجامحة علــى المــأثور والموروث والأساطير والنصوص. إنها رحلتُه من الإيمان إلى الشــك. رحلةٌ يستحضرُ فيها الغزالي أكثر مما يستلهم ديكــارت. يقــول فــي ذلك،«إن التشكّك في الموروث الديني والثقافي خطوةٌ جريئةٌ لا بد منها لبناء عقليةٍ جديدة وفكــرٍ جديــد. إذ الشــكوك هــي الطريــق إلــى الحقائق»(ص30). وكم يحلو له الاستشهاد بالغزالي القائل:«الشكوكُ هي الموصلةُ إلى الحق. فمَن لم يشكَّ لم ينظرْ. ومَن لم ينظرْ لــم يبصِــر. ومَن لم يُــبصر بقيَ في العمى والضلالة»،(ص30 وص 48). ويعــودُ مرحبا فيؤكد اعتماده الشكَّ مسلكاً على طريقة الغزالي فيقول:«ألحّ فــي الشك واعتنقه منهجاً». ويعيد الاستشهاد بقول الغزالي السابق، والــذي يحلو له تكرارُه.

مرحبا على خُطى الرازي

ويعترفُ مرحبا أنه ليسَ أولُ مَن سار على هذا الطريق، «لســت أول من يُقدمُ على نقد النص. فهذا شرف لا أدّعيه»،(ص109). فقد سبقه إلى ذلك العديد من جهابذة الفكرالعربي. إنهم السابقون كما يقول. وفيهم

تـــنطبق آيـــة الـــذكر الحكـــيم: «الســـابقون الســـابقون أولئـــك المقرّبون»،(الواقعة 10/56).

ومن هؤلاء السابقين يقدّم اثنين. يقول: «الرازي هو ثاني اثنـــين اقتحما الخطوطَ الحمراء بجرأةٍ منقطعةِ النظير. الرازي وابن الروندي كانا فارسي الحلبة بدون منازع»(ص102).

ويوضح مرحبا دورَ وميزةَ كلٍّ منهما وميزته يقول: «لقد شقَّ ابن الراوندي الطريق. ونهج السبيل. فأمدّها الرازي بالماء وحفّها بالنخيل. وزيّنها بالأزهار»، (ص 103).

أما كل الذين حاججوهما، وحاولوا تسفيه مقولاتهما، فبقـــوا دون قامتيهما الفكرية. يقول:«جميع الذين تصدّوا للردّ عليهمـــا لـــم يبلغـــوا مبلغهما. لقد كانوا أقزاماً لا يجوز مقارنة أيٍّ مـــنهم بهمـــا. هيهـــات هيهات»، (ص 102).

العلمانية في فكر مرحبا

وقد يسأل سائل: ولكن ما الذي يهدفُ إليه مرحبا من هذه الثـــورة العارمة. وما البديل الذي يقترح. الإجابةُ هنا تطول. ولا يتّسعُ المجـــالُ للتوسعِ فيما يقترح. ولكنني أكتفي بالإضاءة على واحـــدة مـــن أبـــرز غاياته. يقول:«أريدُ بناءَ عقلية جديدة على أنقاضِ العقول السائدة. أريدُ أن أغرس نبتةً من التفكير العلماني الحر المستقل. الذي لا يخـــافُ ولا يعبأُ بالتضحيات والأضاحي»، (ص11).

ويسارع مرحبا في مكان آخر إلى التوضيح. فمـــا يقصـــده مـــن علمانية وتفكير حرّ لا يعني تخطّي الدين والتخلّي عنه. يقول: «قلـــت

إني لا أدعو إلى التخلّي عن الدين. إنما أدعو إلى عدم الاحتكام في كل شيء إلى الدين. ودسّ أنفه في كل صغيرة من شؤون الحياة. وذلك باعتماد العلمانية منهجاً فكرياً وحياة»، (ص50).

ويعرض مفهومَه للعلمانية، المفهومَ الحقيقي لها برأيه. يقول:«ليست العلمانية إلحاداً، أو دعوةً إلى الإلحاد، كما يصوّرها أعداؤها. إنما هي وضعُ حدٍّ للتداخل بين الدين والدولة»، (ص50).

ثورة مرحبا بين نيتشه وبوذا

تلك حفنةٌ من أفكار د. مرحبا وطروحاته. وتشخيصاتِه لداء مجتمعاتِنا والدواء. قصدتُ، غالباً، أن أعرُض لمقولاتِه بألفاظه وعباراته هو، عرضاً محايداً، يهدف إلى إظهار فكره وتظهيره. ولا إلى نقدِه ودحضه.

فما عساي أقول بعد هذا العرض الطويل!؟

تذكّرني ثورةُ مرحبا أولاً برواية نجيب محفوظ "أولادُ حارتِنا" والتي نال عليها جائزة نوبل. فثورات جبل ورفاعة وقاسم كان نصيبَها الفشل، لأنها كانت تدور في مدار الإيمان الغيبي وأسطورةِ سجل الوقف[1]. والثلاثةُ هؤلاء هم ممثلو مرسلي الديانات الساميّة الثلاثة. أما عَرَفة فممثلُ المعرفة والعلم. وقد أثبتَ حقيقةً لم يعِ هو نفسُه مدى خطورتها. وهي أن موت الجبلاوي (ممثل الخالق) وَضع حدّاً لغيابه مدى الأجيال. وأن الإيمان بالله لا يفترضُ الاتكال عليه لوقف الظلم وإسعاد البشر.

---

1 - بلاص، شمعون، الأدب العربي والتحديث الفكري، ألمانيا، منشورات الجمل، ط1، 1993، ص 101.

وفي ثورةِ مرحبا أيضاً نفحةٌ نيتشوية، لا تخلو منها قصةُ محفوظ التي تروي موت الجبلاوي. ومرحبا لا يخفي إعجابه بنيتشه وثورويته.يقول:«لا يصلُح آخرٌ هذه الأمةِ بما صلُحَ به أولها. فالزمان غير الزمان، والقوم غير القوم. فما أحوجُنا إلى جديدٍ يساير العصرَ وحركةِ التاريخ والتطوّر، بعد أن أعلن نيتشه موتَ الإله القديم واندحارَ مُلكِه وملكوتِه»، (ص138/9).

وفي خاتمة كتابه يردّد مرحبا سؤالَ نيتشه الشهير، فيقول:«هل مات الله؟ سؤال طرحه نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر، وإن كان ذلك في سياق آخر»، (ص337).

ونيتشة هو صاحب المقولة المعروفة: إبنِ بيتَك على بركانٍ وعِش في حرب وخطر دائمين.

وعرفة بطل رواية محفوظ يصيح في نهايتها: «الخوف لا يمنع من الموت، ولكنه يمنع من الحياة: ولستم يا أهل حارتِنا أحياءً. ولن تتاحَ لكمُ الحياةُ ما دمتم تخافون الموت»[1].

ومرحبا بدوره لا يتعبُ من التكرار، «إذا أردتَ أن تكون رجلاً فعِش في خطر. ذلك فصل الخطاب». (ص14).

ويقول أيضاً:«إنهم لا يحبّون اللعب بالنار إيثاراً للعافية وحبّا للسلامة. وأما أنا فإني مولعٌ باللعبَ بالنار. وسيكثر من بعدي اللاعبون. فالنارُ هي التي تحرق الشوائب العالقة بالذهب»، (ص125).

ولكن الدكتور مرحبا يضفي على ثورة نيتشه معانٍ جديدة بألفاظٍ قرآنية. «فينبغي تحولُ المركزيةِ الآن إلى الإنسان، وردُّ الاعتبارِ

---

1 – محفوظ، نجيب، أولاد حارتنا، رواية، بيروت، دار الآداب، ط8، 1997، ص 546.

لوظيفته الأصلية، وهي الاستخلاف في الأرض». (ص337).

وهنا أكاد أتبيّن في ما يضفيه مرحبا على ثورة نيتشه ملامحَ بوذا. ويا ليته توقّف عند ثورة هذا الأخير وأولاها شيئاً من بحثه واهتمامه. وفي كتاب لي، سبق تعرّفي على الدكتور مرحبا، عنوانُه إشارات شطحات ورحيل تناولت بالبحث الله بين نيتشه وبوذا. ولخّصت ذلك بهذا التعبير: صيحة نيتشه وصحو بوذا [1]. وإذا كان مرحبا أعاد إطلاق الصيحةِ عاليةً مُدَوِّيَة. فإنه لم يفُته بعضُ صحوِ بوذا وتأكيدِه أن على الإنسان أن يأخذَ على عاتقه مسؤولية تحقّقه والانتصار على البؤس والألم. وذلك بغضّ النظر عن وجود الله سلباً أم إيجاباً.

يقول مرحبا«سواءَ كان اللهُ موجوداً أو غير موجود. وسواءَ كان الدينُ صادقاً أم كاذباً. فيجبُ على الإنسان أن يؤكد ذاته». وهذا جوهر رسالةِ بوذا. ويعود مرحبا ليؤكده فيقول:«قد يكون الله موجوداً، وقد لا يكون. وربما هو الذي خلق هذه الدنيا. إلا أن على الإنسان أن يتولّى بنفسه مسؤوليةَ الوجود»، (ص332).

ويؤكدُ مرحبا أن الحَدْس وحدَه قادرٌ على اكتشاف الله. وهذا جوهر الفكر الهندوسي. يقول:«وليس معنى ذلك أن الله غير موجود. فأنا أؤمن بوجوده ترجيحاً لا تأرجحاً. وبطريق الحدْس الداخلي، لا بطريق العقل الذي لا يجدي شيئاً في هذا الموضوع»، (ص336).

إنه يلتقي في النهاية، ودون سابق تصوّر وتصميم، مع ما انتقد ونقض.

1 - صليبا، لويس، إشارات شطحات ورحيل، بيبلوس، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2005، ص99- 109.

خاتمة البحث

وأخيراً، ثمانون حولاً عاشها بيننا. فهل أنجز ما إليه سعى؟ ومـــا الذي يبقى لنا منه؟!.

«يجبُ أن أقول كلمتي، قبل أن أرحل، وليكن بعد ذلك ما يكون»، (ص44).

فهل قال الكلمةَ تلك؟ يعودُ لاحقاً ليؤكد:«المهم عندي أني أرضيتُ نفسي، وقلتُ كلمتي. وأنا على شَفا حُفرتي. وكنتَ أولَ مَن شقَّ الطريق ونَهَجَ السبيل. لقد فُتحَ الباب. وهو إذا فتح، فلن يُغلــقَ بعـــد اليــوم»، (ص45).

الكلمة صيحةٌ مُدوّية. والباب مشرّعٌ. ومحمد عبدالرحمن مرحبـــا كما الرازي ونجيب محفوظ وسائرِ أحبابه، خالـــد بفكـــره وإنســـانيته وثورته.

ومَن شاء فليغرف ويستـــنير.

معرض الكتاب العربي

في 2007/04/15

المراجع

1- بلاص، شمعون، الأدب العربي والتحديث الفكري، فـرح أنطـون، نجيب محفوظ، منصور فهمي، ألمانيـا، منشـورات الجمـل، ط1، 1993، 201 ص.

2- صليبا، لويس، إشارات، شطحات ورحيل، أناشيد صـوفية، تقـديم المستشرق بيير لوري، بيبلوس، دار ومكتبة بيبلـون، ط1، 2005، 148 ص.

3- صليبا، لويس، أقدم كتاب في العالم، ريـك ڤيـدا دراسـة ترجمـة وتعليقات، بيبلوس، دار ومكتبة بيبليون، ط2، 2007، 590 ص.

4- عبدالنور، عباس، محنتي مع القرآن ومع الله في القرآن، القاهرة، ط تجريبية، 2004، 350 ص.

5- محفوظ، نجيب، أولاد حارتنا، رواية، بيـروت، دار الآداب، ط8، 1997، 552 ص.

6- مرحبا، د. محمد عبدالرحمن، قراءات وتحليلات في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط1، 1993، 375 ص.

7- مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع في تاريخ العلوم عند العـرب، بيروت، دار العودة، ط جديدة، 1998، 582 ص.

8- مرحبا، محمد عبدالرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية مـن بـداياتها حتى المرحلة الهلنسية، بيـروت، مؤسسـة عـزالديـن، ط1، 1993، 350 ص.

9- مرحبا، محمد عبدالرحمن، الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة، بيروت،مؤسسة عز الدين،ط1، 1994، 360 ص.

10- مرحبا، محمد عبدالرحمن، المرجع في تاريخ الأخلاق، ج1، الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، طرابلس، جرّوس برس، ط1، 1988، 304 ص.

11- مرحبا، محمد عبدالرحمن، أينشتين، ط1، القاهرة، دار المقتطف، 1948، ط جديدة، بيروت، منشورات عويدات، 1983.

12- مرحبا، محمد عبدالرحمن، بدايات الفلسفة الأخلاقية، الأخلاق في التراث البدائي والشرقي اليوناني، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط1، 1995، 462ص.

13- مرحبا، محمد عبدالرحمن، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية النشأة والتطور والنضوج، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط1، 1993، 688 ص.

14- Crépon, Pierre, les fleurs du Boudha, anthologie du Bouddhisme, Paris, Albin Michel, 1989.

15- Neitzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1992.

16- Saliba, Lwiis T, L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon Al-Bîrûnî (1048), Paris, Byblion, 1995, 165 p.



مكتبة البحث
Bibliographie



- المصادر والمراجع مرتبة أبجدياً وفق أسماء المؤلّفين. وقد أضفنا إلى اسم مؤلفي المصادر، سنوات ميلادهم ووفاتهم وذلك لتمييز أسبقية مصدر على آخر.

1- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد (ت 606 هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق رائد بن صبري بن أبي علفة، عمّان، بيت الأفكار الدولية، لات، 1017 ص.

2- ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني(555 – 630 هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو صهيب الكرمي، عمّان، بيت الأفكار الدولية، لات، 2000 ص.

3- ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب (ت146 هـ)، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط3، 1995، 115 ص.

4- ابن الكلبي، هشام محمد بن السائب (ت146 هـ)، أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1995، 138 ص.

5- ابن سعد، محمد بن سعد بن فيع(168 هـ - 239)، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط1، 1957، ج1، 510 ص.

6- ابن كثير(ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، اختصار محمد راجح، بيروت، دار المعرفة،ط8، 2002، جزئين، 750+772ص.

7- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت774 هـ)، البداية والنهاية، بيروت، دار ابن حزم، ط1،2005،ج1، 1790 ص.

8- ابن منظور، محمد بن مكَرم(ت711 هـ)، لسان العرب، تحقيق يوسف البقاعي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 2005، 4409 ص.

9- ابن هشام، عبدالملك المعافري (ت218 هـ)، السيرة النبوية عن ابن إسحق (85 هـ - 153 هـ)، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، دار المعرفة، لات، ج1 و 2، 832 + 766 ص.

10- أبو داود سليمان السجستاني (202، 275 هـ)، سنن أبي داود، تحقيق خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001 ج1، 474 ص.

11- أبو رحمة، محمد، الإسلام والديانة المصرية القديمة، دراسة مقارنة بين الدين القديم والأديان السماوية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2005، 184 ص.

12- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت 370 هـ)، معجم تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001، ج3، 1000 ص.

13- أشاري، راجا جوبال سي، ملحمة مهابهاراتا، ترجمة رعد جواد، بغداد، دار المأمون، ط1، 1992، 526 ص.

14- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين(ت356 هـ)، الأغاني، بيروت، إحياء التراث العربي، ط1، لات.

15- الأعشى، ميمون بن قيس (ت7 هـ/629)، ديوان الأعشى، بيروت، دار صادر، لات، 222 ص.

16- إفرام السرياني، القديس، منظومة الفردوس، ترجمة الأب روفائيل مطر، الكسليك، رابطة الدراسات اللاهوتية، ط1، 1980، 276 ص.

17- إمام، إمام عبدالفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1995، 3 أجزاء، 1500 ص.

18- أمين، أحمد، فجر الإسلام، بحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأمويّة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط10، 1969، 333 ص.

19- إيدي، د. وليم، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، ج6، شرح رسالتي كورنثوس، بيروت، مجلس الكنائس في الشرق الأوسط، ط2، 1973، 380 ص.

20- البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل (ت256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط 1، 2004، 2077 ص.

21- بروك، بيتر، المهابهاراتا: عن الملحمة الهندية القديمة، ترجمة ممدوح عدوان، القاهرة، الهيئة المصرية، ط1، 1993، 232 ص.

22- البستاني، وديع، المهبراته الملحمة الهندية، بيروت، الجامعة الأميركية، ط1، 1952، 413 + 25 ص.

23- البكري، الوزير الفقيه عبدالله بن عبدالعزيز الأندلسي (ت 487 هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقّا، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983، ج1و 2، 707 ص.

24- البيسري، الخوري فرنسيس، كتاب المراقي، ترجمة عن السريانية، بيروت، المكتبة البولسية، ط1، 1989، 398 ص.

25- البيضاوي، القاضي ناصر الدين (ت791 هـ)، تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق حمزة النشرتي، القاهرة، مكتبة النشرتي، 1997، 5 أجزاء.

26- الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى (ت 297 هـ)، سنن الترمذي المسمّى الجامع الصحيح، تحقيق خليل شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2002، 1560 ص.
27- تسدل، المستشرق سنكلير، تنوير الأفهام في مصادر الإسلام، باريس، منشورات أسمار، ط جديدة، 2007، 120 ص.
28- تفسير العهد الجديد، جمعية الكراريس البريطانية، بيروت، جمعية الكتاب المقدّس، ط2، 1987، 677 ص.
29- تيبو، روبير جاك، موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، ترجمة فاطمة محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004، 376ص.
30- ثعلب، أبي العباس (ت 291 هـ)، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (ت609 م)، تحقيق حنا نصر الحتي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1992، 312 ص.
31- الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري (ت 427 هـ)، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، القاهرة، مكتبة الإيمان، لات، 510 ص.
32- الجابي، بسام عبدالوهّاب، معجم الأعلام، معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، قبرص، الجفّان والجابي، ط1، 1987، 1008ص.
33- جبور، جبرائيل، حب عمر ابن أبي ربيعة وشعره، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1971، 616 ص.
34- الجُمحي، أبو عبدالله بن سلاّم (ت232 هـ)، طبقات الشعراء، تحقيق عمر الطبّاع، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1997، 272 ص.

35- جمعة، حسين مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبَين العربي والفارسي، دمشق، اتّحاد الكتاب العرب، ط1، 2006.
36-حب الله، علي، الإسراء والمعراج، رموز ودراسة تحليلية، بيروت، مؤسسة العروة الوثقى، ط1، 1995، 188 ص.
37-الحريري، أبو موسى، قسّ ونبي، بحث في نشأة الإسلام، لبنان، دار لأجل المعرفة، ط15، 2005، 300 ص.
38-الحفني، د. عبدالمنعم، موسوعة الفِرَق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط2، 1999، 723 ص.
39-الحميري، محمد بن عبدالمنعم(ت727)، كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، معجم جغرافي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مؤسسة ناصر، ط2، 1982، 745 ص.
40-الحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام، بيروت، دار النهار، ط3، 1983، 308 ص.
41- خليفة، لويس، نشيد الأناشيد، أجمل نشيد في الكون، الكسليك/لبنان، جامعة الروح القدس، ط1، 1994، 85 ص.
42-الخليل بن أحمد الفراهيدي (100 - 175 هـ)، كتاب العين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2005، 1119 ص.
43-دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة الشنتاوي وخورشيد ويونس، القاهرة، وزارة المعارف، لات، مقالة إسراء، ج2. مقالة براق ص 485 - 487.

44- الدومنيكي، الأب أفرام، موشحات سليمان أولى الأناشيد السريانية، بيروت، مطابع الكريم، ط1، 1994، 250 ص.
45- ديون سوفر، أندريه، مخطوطات قمران، البحر الميت، ج2، التوراة المنحول، ترجمة موسى الخوري، دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط1، 1998، 536 ص.
46- رحّال، إلياس، حقيقة وجود جهنم والشياطين وفق تعاليم الكنيسة المقدّسة، بيروت، الحركة الكهنوتية، ط1، 1999، 137 ص.
47- زكّار، د. سهيل، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفِرَق والطوائف والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي، دمشق والقاهرة، دار الكتاب العربي، ط1، 1997، ج1، 419 ص.
48- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (467 – 538 هـ)، الجبال والأمكنة والمياه، تحقيق د. أحمد عبدالتواب عوض، القاهرة، دار الفضيلة، ط1، 1999، 384ص.
49- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر (ت538)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط2، 2005، 1236 ص.
50- سبنسر، أ.ج، الموتى وعالمهم في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1987، 321ص.
51- السطلي، عبدالحفيظ، ديوان أمية بن أبي الصلت، دراسة وتحقيق دمشق، المطبعة التعاونية، ط1، 1977، 707 ص.

52- السلمي، أبو عبدالرحمن (ت412 هـ)، حقائق التفسير، تحقيق سيّد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2001، جزئين 456 + 438 ص.

53- السواح، فراس، كنوز الأعماق: قراءة في ملحمة جلجامش، دمشق، العربي للطباعة، ط1، 1987، 302 ص.

54- شبل، مالك، معجم الرموز الإسلامية، شعائر، تصوّف وحضارة، ترجمة أنطوان الهاشم، بيروت، دار الجيل، ط1، 2000، 392 ص.

55- شريك، ب، مقالة إسراء، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة الشنتاوي وخورشيد ويونسن ج2، ص 106 - 110.

56- صابر، جورج، موشحات سليمان (القرن الثاني)، ترجمة وتقديم، بيروت، الأصول المسيحية الشرقية، 1973، 126ص.

57- صابر، حسن، متون الأهرام المصرية القديمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، 491 ص.

58- الصالحي، الشامي، الإمام محمد بن يوسف (ت 942 هـ)، خلاصة الفضل الفائق في معراج سيد الخلائق، تحقيق حسن إسبر، بيروت، دار ابن حزم، ط2، 2005، 359 ص.

59- الصلت، أمية بن عبدالله بن أبي الصلت(ت 5 هـ)، ديوان أمية بن أبي الصلت، شرح سيف الدين الكاتب، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1980، 96 ص.

60- صليبا، د. لويس، أقدم كتاب في العالم، ريك ڤيدا دراسة ترجمة وتعليقات، بيبلوس، دار ومكتبة بيبليون، ط 1، 2005، 466 ص، ط2، 2007، 590 ص.

61- صليبا، د. لويس، الصمت في المسيحيّة مفهومه واختباراته في الإنجيل وكنائس الشرق والغرب، سلسلة الصمت في التصوّف والأديان المقارنة 4، جبيل/لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2009، 420 ص.

62- صليبا، د. لويس، المعراج بين المحدّثين والمتكلمين والمتصوفين، جبيل،دار ومكتبة بيبليون،ط1،2007،310 ص.

63- صليبا، د. لويس، المعراج في الوجدان الشعبي، دراسة لأثره في نشأة الفِرَق والفنون والأسفار المنحولة في الإسلام، بيبلوس/لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2008، 338 ص.

64- صليبا، د. لويس، معراج محمد/المخطوطة الأندلسيّة الضائعة، ترجمة لنصّها اللاتيني مع دراسة وتعليقات، بيبلوس / لبنان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2008، 368 ص.

65- الصيفي، شريف، الخروج من النهار. كتاب الموتى، ترجمة من المصرية القديمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، 525 ص.

66- الطبري، محمد بن جرير (ت310 هـ)، جامع البيان عن تفسير آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق أحمد البكري، القاهرة، دار السلام، ط1، 2005، عشرة أجزاء.

67- الطبري، محمد بن جرير(224 – 310 هـ)، تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق أبو صهيب الكرمي، عمان، بيت الأفكار الدولية، لات، 2262 ص.

68- الطوفي، نجم الدين البغدادي(ت716 هـ)، الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان، دراسة وتحقيق أحمد حجازي السقّا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1983.

69- عبدالفادي، عبدالله، عصمة القرآن، مسائل تاريخية وجغرافية وعلمية ولغوية من القرآن، باريس، منشورات أسمار، 2006، 259 ص.

70- عبدالملك، د. بطرس وطمسن جون، قاموس الكتاب المقدّس، بيروت، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، ط2، 1971، 1130 ص.

71- العراقي، زين الدين بن الحسين(ت806)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، بذيل إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2004، 1131 ص.

72- عرسان، علي عقلة، الظواهر المسرحيّة عند العرب، دمشق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب.

73- عسّاف، المطران ميخائيل، كتاب السنكسار المشتمل على سِيَر القدّيسين الذين تكرّمهم كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك، بيروت، المكتبة البوليسية، ط2، 2003، ج1، 806 ص.

74- العظمة، نذير، المعراج والرمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، بيروت، دار الباحث، ط1، 1982، 182 + 48 ص.

75- عكاشة ثروت، الفن المصري القديم، ج2، النحت والتصوير، موسوعة تاريخ الفن، القاهرة، الهيئة المصرية، ط2، 1991، 1086ص.

76- عكاشة، ثروت، الإغريق بين الأسطورة والإبداع، موسوعة تاريخ الفن، القاهرة، الهيئة المصرية، ط1، 1994، 485 ص.

77- عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبـي ربيعـة، بيـروت، دار صادر، ط 1، 1961، 455 ص.
78- عون، الخوري يوسف، الكتاب المقدّس العهد الجديد، ترجمة عـن السرياني، بيروت، مطرانية بيروت المارونية، 1982، 1100 ص.
79- الغزالي، أبو حامد (ت505 هـ)، إحياء علـوم الـدين، بيـروت دار المعرفة، ط1، 2004، 1131 ص.
80- فاضل، عبدالحق، ملحمة كلكامش، دراسة شاملة وترجمة كاملـة، باريس، دار بيبليون، ط2، 2005، 415 ص.
81- فرماج، الأب بطرس اليسوعي، مروج الأخيار فـي تراجـم الأبرار، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ط2، 1880، 925ص.
82- الفغالي، الخوري بولس، أخنوخ سابع الآباء كتـاب أخنـوخ الأول وأخنوخ الثاني، سلسلة على هامش الكتـاب، بيـروت، الرابطـة الكتابية، ط1، 1999، 264 ص.
83- الفغالي، الخوري بولس، كتاب العاديات البيبلية منسوب إلى فيلون (القرن 1 م)، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2001، 194 ص.
84- الفغالي، الخوري بولس، كتاب اليوبيلات أو التكـوين الصـغير، سلسلة على هامش الكتاب 5، بيـروت، الرابطـة الكتابيـة، ط1، 2000، 259 ص.
85- الفغالي، الخوري بولس، كتابات عزراوية، سلسلة علـى هـامش الكتاب، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2002، 282 ص.
86- الفغالي، الخوري بولس، موشّحات سـليمان ومؤلفـات يهوديـة، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2003، 195 ص.

87- الفغالي، الخوري بولس، وصيات الأباء الاثني عشر وصية إبراهيم، وصية موسى، وصية أيوب، بيروت، الرابطة الكهنوتية، ط1، 2000، 283 ص.

88- الفغالي، بولس وعوكر أنطوان، العهد القديم، ترجمة بين السطور عبري – عربي، بيروت، الجامعة الأنطونية، ط1، 2007، 1373ص.

89- الفغالي، بولس، المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، بيروت، المكتبة البوليسية، ط1، 2003، 1444 ص.

90- الفغالي،الخوري بولس، رؤيا باروك في السريانية واليونانية، رؤيا إبراهيم ورؤيا إيليا، سلسلة على هامش الكتاب، بيروت، الرابطة الكتابية، ط1، 2000، 224 ص.

91-فوستينا كوالسكا، القديسة ماريا، الرحمة في داخلي، يوميات، ترجمة أنطوان الجميل، بيروت، المركز الكاثوليكي للإعلام، ط1، 1999، 600 ص.

92-فوستينا، القديسة، سر الرحمة الإلهية، ترجمة فكتور سليمان، بيروت، جمعية جنود مريم، 1981، 48 ص.

93-فياض، نبيل، حكايا الصعود، دمشق، ط1، 1998، 94 ص.

94- الفيروزبادي، محمد بن يعقوب (729، 817 هـ)، معجم القاموس المحيط، تحقيق خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005، 1437 ص.

95- فيليه، أرمان، حياة الشركة الباخومية، ترجمة القمص أشعياء ميخائيل، القاهرة، دير الأنبا باخوميوس، ط1، 1985، 488 ص.

96- القرطبي (ت 671 هـ)، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق عبدالله المنشاوي، القاهرة، مكتبة الإيمان، ط1، 1995، 703ص.
97- القرطبي (ت671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2004، جزئين، 3415 ص.
98- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود(ت682 هـ)، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تونس، دار المعارف، لات، 317ص.
99- قزي، أ. جوزف (تقديم ومراجعة)، الرؤى المنحولة، ترجمة اسكندر شديد، لبنان، دير سيدة النصر،ط1، 1999، 272ص.
100-قزّي، أ. جوزف، (تقديم ومراجعة)، الأناجيل المنحولة، ترجمة اسكندر شديد، لبنان، دير سيدة النصر، ط2، 2004، 239 ص.
101-القشيري، عبدالكريم (ت 465 هـ)، كتاب المعراج، تحقيق علي حسن عبدالقادر، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط1، 1960، 136ص.
102- القشيري، عبدالكريم،(ت 465 هـ)، كتاب المعراج دراسة ونشر د. لويس صليبا، جبيل، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2006.
103- كتاب القدّاس الماروني، اللجنة البطريركية للشؤون الطقسية، بكركي، ط جديدة، 2005، 1100 ص.
104- الكتاب المقدّس، العهد الجديد ترجمة الرهبانية اليسوعية، بيروت، دار المشرق، ط8، 1982، 1084 ص.
105- الكتاب المقدّس، العهد القديم، ترجمة الرهبانية اليسوعية، بيروت، دار المشرق، ط6، 2000، 2030 ص.

106- الكتاب المقدّس، عربي /إنجليزي، لندن، جمعية الكتاب المقدّس، ط2، 2000، 1883 ص.
107- كريزر، كلوس وديم فارنر، معجم العالم الإسلامي، ترجمة د.ج. كتورة، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط2، 1998، 726ص.
108- لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين مختارات من النصوص البابلية، ترجمة ألبير أبونا، بغداد، كلية الآداب، 1988، 431 ص.
109- لوري، بيير، من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ترجمة د. لويس صليبا، جبيل، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2005، 232ص.
110- الماجدي، خزعل، إنجيل بابل، عمّان، الأهلية للنشر، ط1، 1998، 352 ص.
111- الماجدي، خزعل، إنجيل سومر، عمّان، الأهلية للنشر، ط1، 1998، 275ص.
112- الماجدي، خزعل، بخور الآلهة، دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، عمّان، الأهلية للنشر،ط1، 1998، 505ص.
113- مبيّض، محمد سعيد، موسوعة حياة الصحابة من كتب التراث، قطر، مكتبة دار الفتح، ط1، 2000، ج1.
114- متولي، ناهد محمود، خرافة الإسراء والمعراج، القاهرة، 2006، 56 ص.
115- مسلم، الحافظ بن الحجّاج النيسابوري (ت261)، صحيح مسلم، تحقيق خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005، 1485 ص.
116- الملاّح، عبدالإله، المهابهاراتا ملحمة الهند الكبرى، ترجمة وتقديم، دمشق، ط1، 1991، 320 ص.

117- الملطي، القمّص تادرس، حزقيال، سلسلة من تفسير وتأملات الآباء الأولين، القاهرة، مطبعة الأنبا رويس، ط1، 1993، 448ص.
118- ملطي، القمّص تادرس، سفر التكوين، سلسلة من تفسير وتأملات الآباء الأولين، القاهرة، مطبعة الأنبا رويس، 1983، 408 ص.
119- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق د. جورج تامر، بيروت، مؤسسة كونراد أدناور، ط1، 2004، 36 + 841 ص.
120- النووي، محيي الدين (ت676 هـ)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجّاج، شرح النووي على مسلم، عمّان، بيت الأفكار الدولية، ط1،لات، 2068 ص.
121- هوروفتش، جوزف، تاريخ تدوين السيرة النبوية، دراسة موثقة للمغازي الأولى وأبرز مؤلفيها، ترجمة حسين نصّار، باريس، دار بيبليون، ط2، 2005، 190 + 12 ص.
122- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد(ت468 هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ط1، 1995، جزئين، 1250 ص.
123- ياقوت الحموي (ت616 هـ)، معجم البلدان، تحقيق المستشرق وستنفيلد، بيروت، دار صادر، لات، ج2.
124- اليعقوبي، أحمد بن اسحاق، تاريخ اليعقوبي، تحقيق خليل المنصور، طهران، دار الاعتصام، ط2، 2003،235 +364ص.
125- يوحنّا السلّمي القدّيس (525 – 605)، السلّم إلى الله، تعريب رهبنة دير مار جرجس الحرف، بيروت، منشورات التراث الآبائي، 2006، 296 ص.

Bibliographie

126- Abécassis, Armand, Encyclopédie de la mystique Juive, Paris, Berg international, 1977, 1540 p.
127- Amir – Moezzi, Mohammad Ali (Directeur), le voyage initiatique en terre d'Islam, Louvain, Peeters, 1996, 373 p.
128- Bell, Richard, Muhammad's Visions, article in MW, N° 24, 1934, p 145 – 154.
129- Bellinger, Gerhard, Encyclopédie des Reli-gions, Paris, Le livre de poche, 2000, 805 p.
130- Besson, Gisèle et Brossard – Dandré, le livre de l'Echelle de Mahomet (Liber Scale Mahometi), texte latin et traduction Française, Paris, le livre de Poche, 1991, 383 p.
131- Busse, Heribert, Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and Ascension (Third colloquium from Jahiliyya to Islam, Vol II) JSAI, n° 14, 1996.
132- Centhivres, Pierre, Imageries populaires en Islam, Genève, Georg Editeur, 1997, 106 p.
133- Cohen, A, le Talmud, traduction Jacques Marty, Paris, Payot, 1977, 350 p.
134- Comte, Fernand, les grandes figures des mythologies, Paris, Larousse, 1997, 430 p.
135- Eastwick, E.B., Zurtusht – Na'mah, in the Parsi Religion by Johh Welson, Delhi, Vintage Books, 2d Edition, 1989, pp 477 – 522.
136- Encyclopédie de l'Islam, (EI2).
137- Encyclopédie universalis, Dictionnaire du Judaîsme, Paris, Albin Michel, 1998, 893p.

138- Fahd, Toufic, La divination arabe, Etudes religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Paris, Sindbad, 1987, 563 p.

139- Fombonne, Jean Marc et Marie D'Aassignies, Des Anges et des hommes de la nuit des temps au III[c] millénaire, Paris, Hachette, 1996, 192 p.

140- Frédéric, Louis, Dctionnaire de la civilisation indienne, Paris, Robert Laffont, 1987, 1277 p.

141- Hajjâj, Abd-Allah, L'isrâ et le Mi'raj, le voyage et l'ascension nocturnes, Paris, Editions Essalam, 1995, 80 p.

142- Hitti, Philip K., History of Syria including Lebanon and Palestine, London, Macmillan & Co, 2[d] edition, 1951, 749 p.

143- Hughes, Thomas Patrick, Dictionary of Islam, Delhi, Adam Publishers,N.edition,1998,750 p.

144- Joannès, Fransis (directeur), Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne, Paris, Robert Laffont, 2001, 974p.

145- Johnson, N.J., Aqsâ Mosque, Article in Encyclopedia of the Qur'ân, Leiden, Brill, 2001, Vol 1, pp125 – 126.

146- Lory, Pierre, le rève et ses interprétations en Islam, Paris, Albin Michel, 2003, 314 p.

147- Mc Auliffe, J.D. (Editor), Encyclopedia of the Qur'ân, Leiden, Brill, 2001, Volume one, 557p.

148- Moscati, Sabatino, les Phénicieus, Paris, Stock, 1997, 671 p.

149- Porter, J.R., La Bible oubliée, Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau testament, traduction de G.R. Veyret, Paris, Albin Michel, 2004, 399 p.

150- Royston Pike, E, Dictionnaire des Religions, Traduction Serge Hutin, Paris, PUF, 1954, 329 p.

151- Sells, Michael, Ascension, Article in the encyclopedia of the Qur'ân, Leiden, Brill, 2001, Vol I, pp 176 - 180.

152- Tresidder, Jack, la clé des symboles, guide illustré pour comprendre plus de 1000 symboles, Traduction D. Lahaussois, Paris, Editions France Loisirs, 2000, 184 p.

153- Vallet, Odon, Une autre histoire des religions, Paris, Gallimard, 2001, 320 p.

154- Van Ess, Josef, Prémices de la théologie musulmane, Paris, Albin Michel, 2002, 163 p.

155- Voline, Marc, le livre secret de l'au-delâ, Paris Albin Michel, 1995, 134 p.

156- Walter, Philippe, Mythologie chretienne, Rites et mythes du moyen âge, Paris, Éditions entente, 1992, 287 p.

157- Wansbrough, John, Quranic studies, sources and methods of scriptual interpretation, London, Oxford, 1977.

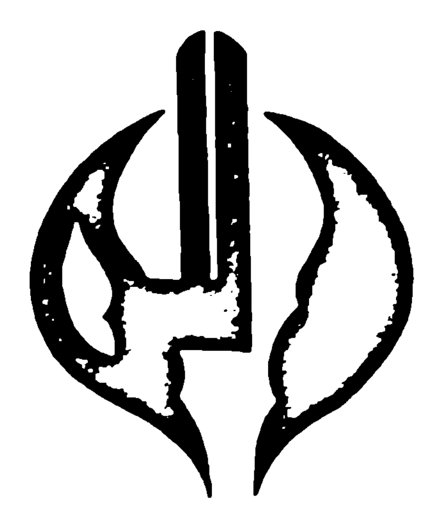
158- Weber, Edgard, petit dictionnaire de la mythologie arabe et des croyances musul-manes, Paris, Éditions entente, 1996, 386 p.

159- Weil, Isabelle, le livre de l'Echelle et l'occident Judéo - Chrétien du 13ème siècle, in le livre de l'échelle, pp 27 - 38.

160- West, W,E, Pahlavi texts, part V, marvels of zoroastrianism, sacred books of the east, Vol 47, Delhi, Motilal Pub., Reprint 1994, 186 p.



فهرس الصور



المحتويات

